Ueberblick über die Geschichte des Gedankens der Ewigen Wiederkunft mit besonderer Berücksichtigung der „Palingenesis aller Dinge".

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

philosophischen Fakultät (I. Sektion)

der

Kgl. Ludwig-Maximilians-Universität zu München

vorgelegt von

Walter Stohmann

München 1917.
Druck der Kgl. Hofbuchdruckerei Kastner & Callwey, München.

Ueberblick über die Geschichte des Gedankens der Ewigen Wiederkunft mit besonderer Berücksitigung der „Palingenesis aller Dinge".

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

philosophischen Fakultät (I. Sektion)

der

Kgl. Ludwig-Maximilians-Universität zu München

vorgelegt von

Walter Stohmann

R. UNIV. BIBLIOTHEEK LEIDEN

München 1917.

Druck der Kgl. Hofbuchdruckerei Kastner & Callwey, München.

Eingereicht am 20. Juli 1917.
Genehmigt auf Antrag der Herren Professoren
Baeumker, Becher.
Tag der mündlichen Prüfung: 27. Juli 1917.

EINLEITUNG.

Der Gedanke der ewigen Wiederkunft in ganz allgemeiner Form kommt der Vorstellung gleich, daß von Zeit zu Zeit in irgendwelcher Weise der Weltprozeß endet, um aber alsbald neu zu beginnen: die Welt hat ihre großen Perioden, deren Dauer so lang angesetzt wird, als es die Phantasie eben gestattet. Doch schon aus dem Begriff der „Wiederkunft" geht hervor, daß diese Perioden irgendwelche Ähnlichkeit aufweisen müssen, weshalb man den Wiederkunftsgedanken genauer als „ewige Wiederkunft des Ähnlichen" bezeichnen kann. Ist nun Ähnlichkeit „partielle Gleichheit", so lassen sich für die ewige Wiederkunft des Ähnlichen Grade denken, bis zum Spezialfall der absoluten Gleichheit der Weltperioden bis ins Kleinste.

1. Die partielle Gleichheit kann auf ein Minimum beschränkt sein, indem die aufeinanderfolgenden Welten nur aus gleichem Stoff gebaut sind und unter gleichen räumlich-zeitlichen Bedingungen stehen.

2. Gesellt sich dazu die Annahme, daß die Kombinationsmöglichkeiten der Materie irgendwie „begrenzt" seien und sich also, um die unendliche Zeit zu füllen, immer aufs neue wiederholen müssen, so führt dies zu einer größeren Ähnlichkeit, insofern alsdann auch bestimmte Einzelmomente sich wiederholen; und zwar wird

a) ein antiker Denker, dem der Begriff des „naturgesetzlichen Zusammenhanges“ noch nicht geläufig ist, diese Wiederholungen als sporadisches Wiederauftauchen von Einzelzuständen fassen, während

b) ein moderner Denker — eben auf Grund dieses naturgesetzlichen Zusammenhanges[1]) — ganze Kausalreihen sich wiederholen lassen wird. Das heißt, da das „Naturgesetz“ zunächst auf die Welt der Körper beschränkt ist, daß die Hauptdaten der Weltentwicklung in jeder Weltperiode in gleicher Reihenfolge wiederkehren, gleichsam „neu entstehen“ (=Palin-genesis[2]); und zwar zunächst nur kosmische Palingenesis). — Bezieht man endlich auch das Geistesleben in den Machtbereich des Naturgesetzes hinein (im Sinne einer mechanistisch-materialistischen Gesamtanschauung), so führt dies

c) zu einer ewigen Neuwerdung (Palingenesis) aller Dinge; d. h. die aufeinanderfolgenden Weltperioden gleichen einander

---

[1]) Das antike und mittelalterliche Denken verwob die „Idee“ in jedes Einzelding, deren jedes im Grunde seine eignen Gesetze hatte: so wollte der Jesuit Scheiner Galileis Beobachtung der Sonnenflecke als „unmöglich“ hinstellen, da die Sonne, die „ihrer Natur nach“ der leuchtendste Körper sei, keine Dunkelheit aus sich zu erzeugen vermöchte. Der moderne Geist dagegen bleibt nicht beim morphologischen Typus stehen, sondern unterstellt alles noch so Ungleichförmige einem einzigen, in allen Einzeldingen sich offenbarenden „Naturgesetz“.

[2]) Leider bot sich mir keine andere prägnante Bezeichnung als dieses vielgebrauchte Wort, welches in verschiedenstem Sinne geläufig ist; in der Antike z. B. verstand man unter Palingenesis fast nur Seelenwanderung (μετεμψύχωσις; so auch Erwin Rhodes „Psyche“).

bis auf die Lagerung eines jeden Atomes in jedem Augenblick. Dieser äußerste Spezialfall des Wiederkunftsgedankens, der doch zweifellos das größte Interesse beansprucht, insofern er, mit Nietzsche zu reden, dieses Erdenleben zum ewigen Leben erhebt, soll im Mittelpunkt unserer Betrachtung stehen.

Doch ehe wir zur Verarbeitung des Materials schreiten, müssen wir unser Rüstzeug um einen Begriff erweitern, der zwar eigentlich ganz außerhalb des Wiederkunftsgedankens liegt, den wir aber nichtsdestoweniger zum Verständnis zweideutiger Dokumente brauchen werden: den Begriff der „subjektiven Palingenesis", der Wiederkehr des Subjekts als solchen allein, ohne sein „objektives" Schicksal. Diese mystische Lehre resultiert als „Spezialfall" des Seelenwanderungsglaubens; sie verkündet auf Grund innerer Offenbarung, daß im „Kreislauf der Seelenwanderung" jedes Individuum nach Ablauf bestimmter Zeiten wieder auflebt, insofern auf geheimnisvolle Weise im Kreislauf der Geburten derselbe Leib und dieselbe Seele sich wiederfinden. Dieser Anschauung, welche die Frage, ob sich das frühere Schicksal des Individuums in der neuen Inkarnation bis ins Einzelne wiederholt, unberührt läßt, steht die eben charakterisierte „Palingenesis aller Dinge" als objektive Palingenesis gegenüber, die auf Grund naturphilosophischer Spekulation das Weltgeschehen in Perioden von völliger Gleichheit bis ins Kleinste zerlegt, und somit nicht nur

alle Individuen, sondern auch alle Lebensläufe und Zustände aufs Genaueste sich wiederholen läßt.

I. Teil.

Das Werden des Wiederkunftsgedankens im Altertum mit besonderer Berücksichtigung der stoischen Palingenesis aller Dinge.

I. [Vorstufe:] Flutsage und Weltalterlehre.

Die allereinfachste Form eines sich wiederholenden Weltprozesses sehen wir in der Weltalterlehre, welche jedoch noch die Vorstellung einer zeitlich begrenzten Welt festhält. Die dichtende Phantasie nahm mit Vorliebe vier Weltalter an und deutete sie in Analogie zu den vier Jahreszeiten als vier Degenerationsphasen der immer unvollkommener werdenden Welt, welche sie dann oft endgültig vernichtet und durch eine ewig währende vollkommene Welt ersetzt werden ließ. Die Genesis der Weltalterlehre ergibt sich zwanglos aus den allerprimitivsten kosmologischen Spekulationen, die wir kennen, den wohl allen Naturvölkern gemeinsamen[3]) Sintflutsagen, die ihrerseits teils durch wirkliche historische Ereignisse, als große Überschwemmungen, Vulkanausbrüche, Erdbeben, teils durch die bloße Furcht vor solchen Ereignissen veranlaßt worden sind, teils auch von der dichtenden Phantasie erfunden worden sein mögen, um das

[3]) Genaueres vgl. Nathan Söderbloms Studie über die Verbreitung der Flutsage: „La vie future d'après le Mazdéisme" Chap. III: die einzigen Länder, welche die Flutsage nicht kennen, sind das buddhistische China, Japan, Nordasien.

Dasein der Flüsse, Seen, Vulkane usw. zu erklären. Die einfache Setzung von mehreren tiefgreifenden Umwälzungen dieser Art in Vergangenheit oder Zukunft mußte schon zu einer Weltalterlehre führen, diese wiederum, zu ewiger Dauer gesteigert, führte zum Begriff einer ewig sich wiederholenden periodischen Weltvernichtung und somit zu der in der Einleitung skizzierten allgemeinsten Form der „ewigen Wiederkunft des Ähnlichen". Darüber wird das folgende Kapitel berichten; von vornherein aber sei darauf hingewiesen, daß wir im Wiederkunftsgedanken doch wohl mehr erblicken müssen, als eine bloße Absonderlichkeit höherer Kulturen, daß wir die historische Bedeutung dieses Gedankens, der gleichsam mit der Menschheit aufgewachsen ist, weit höher anschlagen müssen. Ich möchte an dieser Behauptung festhalten, selbst gegenüber schwerwiegenden Autoritäten wie Zeller. Dieser faßt den Wiederkunftsgedanken (z. B. der ionischen Naturphilosophen) als ein bizarres Zwischenstadium zwischen „zeitlich begrenzter" und „ewiger" Welt, welches das Denken „der Not gehorchend" habe durchlaufen müssen,[4]) eine

[4]) „Ehe man dazu fortging, auch das Weltgebäude als solches für ungeworden zu erklären und so eine Ewigkeit der Welt im Aristotelischen Sinne zu behaupten, machte man erst den Versuch, die Voraussetzungen einer Weltentstehung mit der neugewonnenen Erkenntnis von der Unmöglichkeit eines absoluten Weltanfanges durch die Annahme zu vereinigen, die Welt sei zwar ihrem Wesen nach ewig, aber ihr Zustand unterliege von Zeit zu Zeit einer so vollständigen Veränderung, dass eine neue Weltbildung nötig werde. War diese Annahme auch nicht die folgerichtigste und wissenschaftlich begründetste, so war sie doch diejenige, welche der damaligen Philosophie zunächst lag." (Philosophie der Griechen I, 2⁵ S. 701).

Behauptung, die ich ebensowenig „widerlegen" kann, als Zeller sie durch irgendwelches Material stützt. Doch sei darauf hingewiesen, daß wir um so weniger Veranlassung haben, den hellenischen Wiederkunftsgedanken vom Baum der Entwicklung abzuhauen, als gerade die griechische Mythologie in ihrer bekannten Flutsage und Weltalterlehre alle vorhergehenden Entwicklungsphasen aufweist.

Da finden wir neben der Sage von der großen Überschwemmung der Erde, der fast alle Menschen zum Opfer fielen (als Überlebende und Stammeltern des heutigen Geschlechtes werden Deukalion und Pyrrha genannt — Apollodor I, 712), auch den Mythos des Weltbrandes, der durch das Herabstürzen des von Phaetons unkundigen Händen gelenkten Sonnenwagens entstanden sein soll (vgl. Ovid, Met. II, 1 ff.). Die „Weltalter" finden sich bei Hesiod (Ἔργα καὶ Ἡμ. v. 108—201) in der Erzählung vom goldnen, silbernen, ehernen und eisernen Menschengeschlecht, von denen das zweite „katastrophal" endet, indem es von Zeus, dem es die schuldige Verehrung versagt hat, vertilgt wird. Doch auch die beiden letzten enden gewaltsam: in ewigem Krieg und Kampf reiben sie einander auf und sinken „ruhmlos in das dumpfe Haus des Hades". Andere Modifikationen der Weltaltersage, so die von Ovid überlieferte (Met. I, 89 f.), lassen das goldne Zeitalter mit dem Sturz eines ganzen Götterregimes enden, welches der Epoche sein Gepräge verliehen hatte.

Auf die analogen Berichte der Genesis brauchen wir nur hinzudeuten. Im übrigen soll dieser Abschnitt, dessen Inhalt ja außerhalb (bezw. „unterhalb") unseres Gegenstandes, des Gedankens der ewigen Wiederkunft, liegt, weder Vollständigkeit (Flutsagen s. Alfr. Jeremias, „Handbuch der altoriental. Geisteskultur", Leipzig 1913, S. 70—71; Weltalterlehre ebenda S. 195 f.) noch Verarbeitung des Materials bieten. Vor allem ist hier kein Raum für die vielumstrittene Frage, inwieweit diese Anschauungen „autochthon" und wieweit sie von anderen Völkern entlehnt sind. Es soll nur die Basis skizziert werden, auf welcher sich der Gedanke der ewigen Wiederkunft in Hellas und vielleicht auch in Babylon — wo es natürlich auch nicht an der „Vorstufe" fehlt: der Sintflutbericht der Gisdubarlegende[5]) gleicht dem biblischen genau; — entfaltet hat.

II. Anfänge des Weltenjahres bei den Chaldäern.

Als „Weltenjahr" bezeichnen wir die mehrfach skizzierte Form der „ewigen Wiederkunft des Ähnlichen", doch soll in diesem Begriff stets der Gedanke eines katastrophalen Abschlusses als selbstverständlich inbegriffen sein (im Gegensatz zu dem später zu erwähnenden katastrophenlosen „Weltenring"). Die Nachrichten über die Lehre sind, bei den Chaldäern sowohl wie bei den Griechen, spärlich und

[5]) Tafel XI des Gilgameš-Epos; chald. Weltalterlehre vgl. Jeremias a. a. O. S. 197.

vieldeutig, Ergänzungen vermittelst immanenter Kritik sind allerorts nötig. Meistens herrscht Unklarheit darüber, ob das „Weltenjahr" bei seinen jeweiligen Vertretern einer Wiederkehr des Gleichen (Palingenesis aller Dinge) oder nur des Ähnlichen entspricht. Noch wichtiger ist die Frage, ob die jeweiligen Vertreter des Weltenjahres auch wirklich an einen ewig sich wiederholenden Weltprozeß gedacht haben und nicht etwa auf der Stufe der Weltalterlehre stehen geblieben sind. Beide Probleme treten uns gleich bei den ältesten Vertretern des Weltenjahres, den Chaldäern, entgegen.[6]) Wir wissen nur, daß sie an ein abwechselndes Eintreten von Weltbrand und Sintflut glaubten, entsprechend den Konstellationen der Gestirne.

1. Ist ihre Anschauung als Wiederkehr des Ähnlichen oder als Palingenesis aller Dinge zu deuten? Joseph Bidez behauptet in letzterem Sinne, daß „die Lehre des Berossos der ewigen Wiederkunft der Träumer des 19. Jahrhunderts (gemeint ist vor allem Nietzsche) sehr ähnelt". („Mélanges Paul Frédéricq, Brüssel 1904, „Bérose

---

[6]) Diese Schwierigkeiten haben mich veranlaßt, alle antiken Zitate im Urtext zu geben, was bei den modernen Zitaten nicht nötig schien. Hauptquelle des chald. Weltenjahres: Seneca nat. quaest. III. 29: Berosus, qui Belum interpretatus est, ait cursu ista siderum fieri: et adeo quidem id affirmat, ut conflagrationi atque diluvio tempus assignet. Arsura enim terrena contendit, quando omnia sidera, quae nunc diversos agunt cursus, in Cancrum convenerint, sic sub eodem posita vestigio, ut recta linea exire per orbes omnium possit: inundationem futuram, cum eadem siderum turba in Capricornum convenerit. Illic solstitium, hic bruma conficitur. Magnae potentiae signa, quando in ipsa mutatione anni momenta sunt. (Berosus war ein babylonischer Priester, Verfasser von „Babyloniaca", lebte unter Antiochus I. † 261.)

et la grande année", S. 9.) Die Begründung liegt nahe: die Chaldäer waren durchaus astrologisch eingestellt; so hängt denn alles kleinste Geschehen auf Erden von der Stellung der Gestirne ab und muß, gleich wie diese in ewig gleichen Bahnen sich bewegen, in jedem Weltenjahr sich selbst kopieren. Mag man nun die mit Feuerflut und Wasserflut endenden Berosianischen Epochen als zwei Weltenjahre oder als Phasen eines Weltenjahres betrachten, so müssen doch die beiden Epochen, wenn schon alles vom Lauf der Planeten abhängt, von gleicher Länge sein. Dem aber widerspricht die Berosianische Chronologie, die das Weltenjahr, dessen Gesamtdauer sie auf 2 160 000 Jahre veranschlagt, durch die Sintflut in zwei Teile zerlegt, und zwar: 2 112 000 Jahre vor der Flut gegen nur 48 000 Jahre nach der Flut.[7]) Von einer Wiederkehr

[7]) Die Rekonstruktion dieser Chronologie ist das Ergebnis neuester Forschung, die von P. Schnabel ausgeht. („Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft," 1908, 5: P. Schnabel, „Die babylon. Chronologie in Berossos' „Babylonica" S. 1—10). (Joseph Bidez wusste also noch nichts von dieser Chronologie!) Der Grundposten, von dem Schnabel ausgeht, ist die bei Synkellos 50,6 überlieferte Berosianische Zahl von ungefähr 2'150 000 Jahren, eine Schöpfungs- und Königszeiten umfassende Epoche = Gesamtweltdauer.

Diese Gesamtzahl lässt sich weiter gliedern (nach Euseb. chronica, ed. Schöne, p. 9,27—p. 11,2, p. 7—9, p. 31—32) in 432 000 Jahre = ein Dreissigstel der „Platon. Zahl" (vgl. dazu Jeremias a. a. O. S. 195 u.) = 120 Saren Regierungszeit der vorflutigen Könige, der „Urväter;" ferner 36 000 Jahre von der Flut bis zu Berossos [bez. bis zum Tode Alexanders 323]. [a) 86 nachflutige Könige = 34 090 Jahre, b) Dynastien der Meder, Chaldäer etc. = 1501 Jahre, diese beiden Zahlen nach Euseb. p 23,31—25,20, von Schnabel z. T. verbessert nach Synk. p. 147,12. c) von Phul (731 v. Chr.) Alexander (323 v. Chr.) 409 *J.*] Die Gesamtzahl zerfällt somit in 468 000 *J* = 130 Saren [1 Sare = 3600 *J*, 1 Nere = 600 *J*] Königszeit und ca. 168

gleicher Momente ist überdies in diesen Schöpfungs- und Königsberichten mit ihrem bunten Inhalt nicht andeutungsweise die Rede. Will man also nicht gerade annehmen, daß die Berosianische Chronologie mit dem von Seneca überlieferten Weltenjahr „nichts zu tun hat", so bleibt nur ein Ausweg: die alten Chaldäer können eine Astrologie in dem Sinne, wie sie später der stoischen Palingenesis zugrunde lag, einen Sternenlauf, von dem alles Irdische bis ins Kleinste abhängig war, eine Individualastrologie, noch

---

Myriaden = ca. 467 Saren „Schöpfungszeit", zusammen 597 Saren: „eine auffallend unzyklische Zahl" in nächster Nähe der sehr „zyklischen" von 600 Saren = einer „Nere von Saren", zugleich ein Sechstel der „Platonischen Zahl" (12'960000); vergl. Jeremias a. a. O. S. 195 unten Dazu fehlen also ca. 3 Saren. Nun waren schon für die „Königszeit" von Synkellos (p. 31) u. a. 480000 J statt 468000 J bezeugt: schon hier zeigte sich ein Fehlposten von 12000 = 3 Saren 2 Neren, welchen nun Schnabel zur Ergänzung der Gesamtzahl ansetzt, und zwar nach Alexander und Berossos, als eine apokalyptische Berechnung der Endzeiten. So ergeben sich obige 2'160000 / Gesamtdauer = 600 Saren, von denen 36000 + 12000 = 48000 / hinter der Sintflut liegen. Dieser noch hypothetisch gehaltenen Meinung Schnabels ist neuerdings Geheimrat Prof. Dr. Hommel beigetreten, welcher mir in sehr freundlicher Weise eine noch unveröffentlichte Notiz hierüber zur ersten Veröffentlichung in diesem Zusammenhang anvertraut hat. Er weist nach, dass diese Zeit von 3 (Saren) und 2 (Neren) = rund $3^1/_2$ (genau $3^1/_3$ Saren) eine durch weitgehenden consensus gentium bestätigte geheimnisvolle Grundzahl aller Endzeitberechnungen ist.

Die Endzeit Daniels, die Herrschaft des „vierten Tieres" währt „eine Zeit, etliche Zeit und eine halbe Zeit" (Daniel 7,25) (Ähnlich Apokal. 12, 14 und 11, 9). Auch die Herrschaft des „siebenköpfigen Tieres der Lästerung" währt 42 „Monate" = $3^1/_2$ „Jahre". (Apokal. 13,5 und 11,2). Dieselbe Zahl findet sich auch bei den Babyloniern selbst im „Kampf des Gottes Tispak mit dem Drachen"; das Blut des Drachen fließt 3 Jahre 3 Monate. 12000 J. währt ferner bei den Persern der Kampf zwischen Ormuzd und Ahriman (nach Plut. Isis et Osir. c. 47.)

nicht gekannt haben. Das geht auch aus ihren Dokumenten durchaus nicht hervor: da werden nur den Königen ihre Träume mit Hilfe der Sternenkunde gedeutet, nur Haupt- und Staatsaktionen, die der göttlichen Fürsorge[8]) wert sind, vorausgesagt (vgl. Jeremias, Handb. d. altorient. Geisteskultur, Leipzig 1913, S. 141—142): die Astrologie war — mindestens in jenen alten Zeiten, wo das gesamte nationale Empfinden sich in der Gestalt des Königs zentralisierte — Staatsastrologie[9]). Aus dieser Voraussetzung aber konnte nur eine Wiederkehr des Ähnlichen, allenfalls in Form einer kosmischen Palingenesis[10]), resultieren, keinesfalls aber, wie Bidez will, eine Palingenesis aller Dinge.

---

[8]) Die Gestirne waren die „Bildersprache" der Gottheit, deren Willen der „Astrolog" als Priester erforschte. Erst der spätere astrologische „Aberglaube" (vgl. Plotins Polemik, S. 40 Anm. 61 dieser Arbeit) sah in den Sternen die Schicksalsgötter selbst.

[9]) Damit soll nicht gesagt sein, daß der Gedanke der absoluten Abhängigkeit selbst des kleinsten irdischen Geschehens dem Orientalen wesensfremd gewesen sei: das Gegenstück der Astrologie, die „Leberschau" (vgl. Jeremias a. a. O. S. 142ff.), konnte ja nur aus dem Glauben an die absolute Uebereinstimmung zwischen Makrokosmos und Mikrokosmos entspringen, einem Glauben, der das Organ des Opfertieres als Spiegel des Universums betrachtete. Und wie nach der Religion der Aegypter in den ältesten Zeiten nur der Pharao, später aber jeder Fromme nach dem Tode zum Osiris werden konnte, so hätte, bei sukzessivem Ueberhandnehmen einer individualistisch-demokratischen Gesinnung, schließlich wohl auch die chaldäische „Staatsastrologie" zur „Individualastrologie" sich erweitern können.

[10]) Diese Auffassung scheint vorzuliegen, insofern die Chaldäer tatsächlich an eine periodische Wiederholung der von den Göttern bestimmten Staatsaktionen glaubten: wie mir Herr Geheimrat Hommel auf Grund der Quellen gütigst mitteilte, glaubte man, daß bei derselben Stellung der Gestirne, bei der z. B. der alte Sargon (ca. 2800 v. Chr.) gegen Elam gezogen

2. Doch gerade angesichts des apokalyptischen Materials der Berosianischen Chronologie rückt uns das andere Problem in den Vordergrund, ob die Chaldäer eine ewig sich wiederholende Weltvernichtung angenommen haben, oder ob ihr Weltenjahr nur eine hoch entwickelte „Weltalterlehre" darstellt. Alfred Jeremias behauptet, die Lehre von einer endgültigen Welterneuerung sei auf Bibel, Awesta und Koran beschränkt (a. a. O. S. 204). Er sieht auch im babylonischen Weltenjahr einen ewigen Prozeß.[11]) Steht nun das „apokalyptische Material" dem nicht gerade entgegen, so ist anderseits die Tatsache, daß Seneca im Zusammenhang mit der stoischen Palingenesis (vgl. S. 10 und 39) Berossus als gewissermaßen Gleichgesinnten anführt, zugunsten dieser Auffassung zu buchen[12]). Die

---

war, ein späterer König den gleichen erfolgreichen Feldzug führen werde.

Noch sei bemerkt, daß auch das Ueberleben einzelner Menschen usw. aus der Sintflut der Chaldäer (Gisdubarlegende, vgl. S. 9) dem Begriff einer „Palingenesis" strikt zuwiderläuft. Doch könnte ja Berossos von diesen alten Legenden „Abstand genommen haben".

[11]) Das Weltenjahr geht „durch die Wasserregion (Sintflut) und Feuerregion (Feuerflut), durch die winterliche Fluchzeit zur Segenszeit des Weltenfrühlings. Wenn für das Auge des Beobachters sämtliche Planeten im Krebs zusammenkommen (d. h. wenn die beratenden Götter sich dort versammeln), wird der Weltbrand ausbrechen, wenn alle Planeten im Steinbock stehen, wird Sintflut eintreten. Aus Weltbrand und Sintflut geht jeweilig im Lauf der Äonen eine neue Welt hervor". (Jeremias a. a. O. S 193—194.)

[12]) Die nächstliegende Annahme, daß ein Weltprozeß, der vom Sternenlauf abhängt, auch ewig sein müsse wie dieser, führt wiederum irre: auch bei der — durchaus auf der Stufe der Weltalterlehre stehenden — Weltchronologie des Bundahisch steht jeder Ära ein Tierkreiszeichen vor! (vgl. Jeremias a. a. O. S. 200 f.)

Frage dürfte noch ungelöst sein. Doch wenn auch die babylonische Lehre noch nicht als „Weltenjahr" gelten könnte, so wäre sie doch einer genaueren Betrachtung in unserem Zusammenhang wert gewesen: sie wäre dann immer noch als „Zwischenstufe", mit den neuen Momenten der astronomischen „Errechnung" und der Astrologie, für die Entwicklung des Palingenesis-Gedankens wichtig.

III. Zweifelhafte vorsokratische Dokumente des Weltenjahres.

a) Orphische Dokumente.

In den orphischen Geheimlehren soll, wie uns späte und wenig glaubwürdige Quellen berichten, von einem „Weltbrand" [13]) und von einem „großen Jahr",[14]) welches zu 120000 Sonnenjahren angesetzt wurde, die Rede gewesen sein. Dazu gesellt sich, auf Grund der Fragmente selbst, ein kurzer Hinweis auf ein künftiges, irdisches Wiedersehen von Verstorbenen, die sich unter den gleichen Umständen wie im gegenwärtigen Leben wiedertreffen sollen.[15]) Auf den ersten Blick möchte man hieraus nicht nur auf ein Weltenjahr, sondern

---

[13]) Plut. de def. oracul. 11, S. 415 Dff. . . . . ὁρῶ τὴν Στωϊκὴν ἐκπύρωσιν ὥσπερ τὰ Ἡρακλείτου καὶ τὰ Ὀρφέως ἐπινεμομένην ἔπη . .

[14]) Censorin de die nat. 18,11: maximum annum . . . . putavit . . . Orpheus CXX.

[15]) Fragm. Phil. Graec. ed. Mullach (Paris 1883) I, S. 187 Sp. 2: fr. 55:

Οἱ δ'αὐτοὶ πατέρες τε καὶ υἱέες ἐν μεγάροισιν
Ἦδ' ἄλοχοι σεμναί τε καὶ θυγατέρες . . . . dazu Olympiod ad Plat. Phaed. p. 70 C: καὶ ὅτι τὸ ζῷον καὶ τὸ τεθνεὼς ἐξ ἀλλήλων, κατασκευάζει ἐκ τῆς μαρτυρίας τῶν παλαιῶν ποιητῶν.

darüber hinaus auf eine jedes Individuum neu schaffende „Palingenesis aller Dinge" schließen.[16])

Andererseits aber liegt kaum irgendwelche Veranlassung vor, die Grundvoraussetzung dieser Anschauung, den Begriff der εἱμαρμένη[17]), der orphischen Mystik zuzuschreiben, so daß man geneigt ist, die erwähnten Verse mit der orphischen Seelenwanderungslehre in Verbindung zu bringen, sie also nicht als (objektive) Palingenesis aller Dinge, sondern als subjektive Palingenesis zu deuten[18]) (vgl. Einl. S. 5).

Diese scheint in der Tat in den Kreisen der Seelenwanderungsgläubigen weit verbreitet ge-

---

[16]) So Erwin Rhode („Psyche"[4] 1907. S. 123 Anm. 2), dessen Urteil in diesem Falle freilich wenig wiegt, da er anscheinend objektive und subjektive Palingenesis (vgl. Einl. S. 5) nicht auseinanderhält. Vgl. a. a. O.: „mit der Seelenwanderung hing das Dogma der völligen παλιγγένεσις notwendig zusammen", sowie die bunte Reihe von Vertretern beider Anschauungen, die Rhode in einem Atem nennt.

[17]) Des antiken Korrelates zur „mechanistischen Gesamtanschauung" der Moderne (vgl. Einl. S. 4).

[18]) So Lobeck („Aglaophamos" Königsberg 1829); betreffs der späten, stoischen Berichte von der ἐκπύρωσις und dem „großen Jahr" der Orphiker hält er Zweifel für angebracht, da ja die stoische Exegese alle Denker der Vergangenheit für ihre Dogmen in Anspruch zu nehmen liebte: [a. a. O. S. 793: utrum haec sententia in carminibus Orphicis clare exposita an interpretantium subtilitate ei subiecta sit]; angesichts der vielen Verfasser der orphischen Gedichte hält er es ferner für unangebracht, aus einzelnen Stellen derselben ein „System" zu konstruieren; [a. a. O. S. 793: . . . ne quis quae . . . Plutarchus et Censorinus ab Orpheo dicta referunt, tamquam eiusdem poetae decreta in unum corpus confundat et porro Sibyllae, Chaldaeorum et Etruscorum cum Orphica doctrina consensum nobis oratione longa ac magnifica praedicet.]

So hält sich Lobeck denn für berechtigt, die S. 15 Anm. 15 zitierten orphischen Verse im Sinne der subjektiven Palingenesis zu deuten: [a. a. O. S. 797: animis in corpora remigrantibus saepe fit, ut qui olim naturae et affinitatis vinculis coniuncti fuerant, postea aliquando in eandem domum recolligantur ad pristinam conditionem revoluti.]

wesen zu sein. Denn wenn auch das Dogma vom „Kreislauf der Geburten“ oft nur besagen will, daß die Seele, die auf ihrer Wanderung ja auch an Tierleiber aller Art gebunden wird, nach bestimmter Zeit wieder in einen Menschenleib einkehren darf, so fehlt es doch auch nicht an Belegen dafür, daß das periodische Wiederaufleben des Individuums als Glaubenssatz Verbreitung besaß. So lehrten die „Genethliaci“, von denen Varro bei Augustin berichtet[19]), daß jedes Individuum in der 11. Generation seiner Nachkommenschaft, nach Ableben von 10 Generationen zu 40 Jahren, also nach 440 Jahren, wieder auflebe. Dabei ist besonders zu bemerken, daß hier, wie auch sonst in der Antike[20]) [vgl. Empedokles (fr. 115 Diels) und Plato Phäd. (S. 248 C)] die Zeit des Kreislaufes genau bestimmt ist. Also auch das von Censorin überlieferte „große Jahr“ brauchen wir nicht auf ein orphisches Weltenjahr und eine ewige Wiederkehr des Weltganzen zu deuten —, daß es Censorin in diesem Zusammenhang erwähnt, beweist ja gar nichts! —, die Zahl kann auch eine „Berechnung“ der Dauer des orphischen Seelenwanderungszyklus vorstellen.[21])

---

[19]) Civ. Dei Lib. 22, Cap. 28 [ed. Mon. Ord. S. Ben. VII, Paris 1841 Sp. 796].

[20]) Bemerkt sei, daß das Mysterium der subjektiven Palingenesis auch unter unsern Klassikern mehrere Anhänger zählte; am entschiedensten äußerte sich Goethe in einem Gespräch mit Falk am 25. Januar 1813. (Mitgeteilt bei Max Heynacher, „Goethes Philosophie aus seinen Werken“, Leipzig 1905).

[21]) Wir würden also die orphischen Dokumente durchaus im Sinne Lobecks (vgl. die nebenstehende Anm. 18) zu fassen haben.

b) Anaximander.

Nicht minder vieldeutig sind die Dokumente eines Weltenjahres bei Anaximander[22]); wenn man auch heute nicht mehr geneigt sein wird, mit Schleiermacher dem Milesier das periodische Vergehen und Wiederentstehen der Welt abzusprechen (vgl. dazu die überzeugenden Ausführungen Zellers an der unten angegebenen Stelle), so tritt dafür die Unklarheit in entgegengesetzter Richtung auf: vielleicht glaubte Anaximander außerdem an das Bestehen unzähliger Weltsysteme nebeneinander, so daß sein periodischer Weltuntergang sich immer nur auf einzelne Systeme, niemals auf die Gesamtheit des Kosmos erstreckte. Dann aber wäre unser Philosoph kein Vertreter des „Weltjahres", sondern der Anschauung des „Kosmophysischen Weltbildes", wie wir sie weiterhin als typische Anschauung der Atomistik streifen werden (S. 27; eingehendere Behandlung dieser nicht eigentlich zum Wiederkunftsgedanken gehörigen Vorstellung muß im Rahmen der Arbeit unterbleiben), und wie sie vorher schon von Anaximanders nächsten Nachfolgern, Anaximenes und Diogenes von Apollonia, ausgesprochen worden ist. Diese Auffassung Anaximanders vertritt Neuhäuser („Anaximan-

---

[22]) Aetius Plac. I, 3,3 (Diels, Doxogr. Graeci S. 277): Ἀναξίμανδρος . . . φησὶ τῶν ὄντων ἀρχὴν εἶναι τὸ ἄπειρον. ἐκ γὰρ τούτου πάντα γίγνεσθαι καὶ εἰς τοῦτο πάντα φθείρεσθαι. διὸ καὶ γεννᾶσθαι ἀπείρους κόσμους καὶ πάλιν φθείρεσθαι εἰς τὸ ἐξ οὗ γίγνεται. Ebenso unbestimmt ist Simpl. in Phys. 1121, 5—9 („Comm. in Aristot. Graeca" Bd. 10 ed. Diels). Genaueres bei Zeller a. a. O. S. 229—233. Auf den nämlichen Ton sind alle anderen Zitate gestimmt.

der Milesius", Bonn 1883) gegen Zeller: nachdem er S. 315—317 mit Zeller für das ewige Nacheinander eingetreten ist, fügt er (S. 327) das unendlich ausgedehnte Nebeneinander zahlloser Teilwelten hinzu und vereinigt beide Gedanken, gegen Zeller polemisierend, zum „kosmophysischen Weltbild" (S. 333—335). Vgl. dazu besonders Simpl. in Aristot. De caelo 615, 13 ff. (Comm. Bd. 7 ed. Heiberg).

c) Die Pythagoreer.

Nicht minder kärglich sind die Dokumente des Wiederkunftsgedankens der Pythagoreer; doch machen sie auf den ersten Blick einen durchaus „positiven" Eindruck, und zwar im Sinne einer (objektiven!) Palingenesis aller Dinge. Die orphischen Verse (fr. 55 Mullach) verkündeten, daß in einer späteren Generation die jetzt lebenden Angehörigen der Familie alle wieder aufleben und wieder den alten Familiensitz (μέγαρα) gemeinsam bewohnen sollten. Von einer Wiederkehr einzelner Lebensumstände war keine Rede. Anders die Pythagoreer: nach ihnen soll der Philosoph wieder vor seinen Schülern lehren, und diese sollen genau so dasitzen wie einst[23]). Zu solchen Konsequenzen berechtigt die subjektive

[23]) Eudemus von Rhodos „Physik" (III fr. 51), zitiert von Simplicius: Com. in Aristot. Phys. 732,22 ff. Comm. in Aristot. Graeca Bd. 10 ed. Diels: οὕτω δὲ καὶ οἱ Πυθαγόρειοι τὰ αὐτά πως καί τῷ ἀριθμῷ τῷ πάλιν καὶ πάλιν ἔλεγον γίνεσθαι. οὐδὲν δὲ ἴσως χεῖρον καὶ τῆς Εὐδήμου ῥήσεως ἐκ τοῦ τρίτου τῶν Φυσικῶν τὰ ἐνταῦθα λεγόμενα παραφραζούσης ἀκούειν . . . . . „εἰ δέ τις πιστεύσειε τοῖς Πυθαγορείοις, ὥςτε πάλιν τὰ αὐτὰ ἀριθμῷ, κἀγὼ μυθολογήσω τὸ ῥαβδίον ἔχων ὑμῖν καθημένοις οὕτω, καὶ τὰ ἄλλα πάντα ὁμοίως ἕξει.

Palingenesis nicht mehr, wenn man überhaupt bei einem an sich gänzlich „unkonsequenten" Mysterienglauben, wie er in der „subjektiven Palingenesis" doch wohl vorliegt, Konsequenz erwartet! Und in der Tat dürften wir genötigt sein, die Eudemusstelle im Sinne einer phantastisch ausgearteten subjektiven Palingenesis zu deuten, da eine Deutung im Sinne der objektiven Palingenesis im Rahmen der pythagoreischen Pilosophie — NB. so wie sie uns heute vorliegt — unmöglich ist. Indessen scheint Zeller letzterer Auffassung zuzuneigen: nach ihm stand die Lehre „ohne Zweifel mit der Lehre von der Seelenwanderung und dem Weltenjahr[24]) in Verbindung. Wenn die Gestirne wieder den gleichen Stand haben, soll alles wieder in denselben Zustand zurückkehren". (Philosophie der Griechen I, 1 [5], S. 443.) Zeller vermutet also hinter dem pythagoreischen Sternenglauben die Vorstellung der εἱμαρμένη, der „mechanistischen Gesamtanschauung", aus der sich allerdings die objektive Palingenesis aller Dinge ergeben würde. Doch ist diese Vermutung durch keinerlei Material zu stützen. Auch die zweite Voraussetzung der objektiven Palingenesis, die Begrenztheit der Möglichkeiten eines unendlichen Weltgeschehens — wir wollen diese fortan als „Begrenztheitsantithese" bezeichnen —

---

[24]) Wenn Zeller vom pythagoreischen „Weltenjahr" spricht, so meint er damit nichts weiter als eine astronomisch errechnete „Weltdauer", die er übrigens ganz hypothetischerweise den Pythagoreeren zuschreibt, „weil sie Plato von ihnen übernommen haben muß". (Vgl. Zeller a. a. O. S. 428 u. Plat. Tim. 37 D—38 C).

fehlt: einen periodischen Weltuntergang kannten die Pythagoreer nicht. Nach Zellers überzeugenden Darlegungen lehrten sie zwar einen Weltanfang, ließen ihm aber eine ewige Weltdauer folgen. (Zeller a. a. O. S. 409—411, S. 442.) Ebensowenig wie das „Weltenjahr" läßt sich der katastrophenlose Weltenring (vgl. S. 9) als pythagoreisches Philosophem belegen: das dazu erforderliche Argument der begrenzten Kombinationsmöglichkeiten, wie es später Plotin aufstellte (vgl. S. 40), ist bei den Pythagoreern nicht nachzuweisen. Kurz, alles deutet darauf hin, daß der Wiederkunftsgedanke von den Pythagoreern nicht als philosophische These, sondern als Mysterium verkündet worden ist[25]); seltsam, daß Zeller, der scharf zwischen „pythagoreischer Philosophie" und „pythagoreischen Mysterien" schied (a. a. O. S. 455), den Wiederkunftsgedanken der Pythagoreer augenscheinlich seiner mysteriösen Phantastik entkleiden wollte!

d) Heraklit[26]).

Bei Heraklit läßt sich ebenfalls beim ersten Zusehen keinerlei Vieldeutigkeit oder Unzuver-

[25]) Auf eine subjektive Palingenesis der Pythagoreer im Sinne eines Seelenwanderungszyklus deuten auch Porphyr, V. Pyth. 19: πρὸς δὲ τούτοις (nach der Lehre v. d. Seelenwanderung) ὅτι κατὰ περιόδους τινὰς τὰ γενόμενά ποτε πάλιν γίνεται, νέον δ'οὐδὲν ἁπλῶς ἔστι und Jamblich, Theolog. Arithmet. S. 40 Ast: σις' ἔτεσι τὰς μετεμψυχώσεις τὰς αὐτῷ συμβεβηκυίας γεγονέναι, μετὰ τοσαῦτα ἔτη εἰς παλιγγενεσίαν ἐλθεῖν Πυθαγόραν καὶ ἀναζῆσαι.

[26]) Ich beschränke mich auf die wichtigsten Dokumente (2 Fragmente, eine Nachricht aus zweiter Hand), wie ich überhaupt in Rücksicht auf den Gesamtgegenstand meiner Arbeit auf eine erschöpfende Darstellung des vielumstrittenen Heraklitischen Weltenjahres verzichten muß. Größte Ausführlichkeit ist im Rahmen dieser Arbeit erst bei den Vertretern der Palingenesis aller Dinge angebracht.

lässigkeit erkennen; alles, was bei seinen Vorgängern, selbst den Chaldäern, aus Mangel an Dokumenten offene Frage bleiben mußte, scheint hier eindeutig bezeugt: so die spezifischen Merkmale des „Weltenjahres", die ewig sich wiederholenden Auflösungen und Neubildungen der Welt[27]); so selbst die Frage nach der Ähnlichkeit oder völligen Gleichheit der Weltperioden, insofern man daraus, daß Heraklit den Gestirnen nur geringe Bedeutung beimaß[28]), vermuten kann,

[27]) fr. 30 Diels (fr. 20 Bywater; berichtet b. Clem. Strom. V, 105, S. 711). κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἁπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται, πῦρ ἀείζωον, ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα, belegt vor allem die Ewigkeit des Weltprozesses, während fr. 90 Diels [Plut. de Ei 8, S. 388] die periodische Auflösung der Dinge im πῦρ bezeugt: πυρός τε ἀμοιβὴ τὰ πάντα καὶ πῦρ ἁπάντων ὅκωσπερ χρυσοῦ χρήματα καὶ χρημάτων χρυσός. [Genaueres über Heraklits Kosmologie in übersichtlicher Zusammenstellung bei Bywater fr. 20—25 = fr. 30, 31, 90 u. 76 nach Diels a. a. O.] Am eingehendsten berichten, beide Fragmente ergänzend, Theophrasts Φυσικαὶ Δόξαι, zitiert b. Simpl. Phys. 23, 33: Ἵππασος δὲ ὁ Μεταποντῖνος καὶ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος . . . πῦρ ἐποίησαν τὴν ἀρχήν, καὶ ἐκ πυρὸς ποιοῦσι τὰ ὄντα πυκνώσει καὶ μανώσει, καὶ διαλύουσι πάλιν εἰς πῦρ, ὡς ταύτης μιᾶς οὔσης φύσεως τῆς ὑποκειμένης. πυρὸς γὰρ ἀμοιβὴν εἶναί φησιν Ἡράκλειτος πάντα. ποιεῖ δὲ καὶ τάξιν τινὰ καὶ χρόνον ὡρισμένον τῆς τοῦ κόσμου μεταβολῆς κατά τινα εἱμαρμένην ἀνάγκην, . . . ὡς καὶ Θεοφράστῳ δοκεῖ [betr. dieses Zusatzes vergl. das Zitat dieser Simpl.-Stelle bei Diels, Doxogr. Graeci S. 475].

[28]) „Ihm lag an den Sternen, wie es scheint, nicht viel, weil ihr Einfluß auf unsere Welt gering ist" [Zeller, Phil. d. Griechen I, 2[5] S. 685; εἰ μὴ ἥλιος ἦν, ἕνεκα τῶν ἄλλων ἄστρων εὐφρόνη ἂν ἦν, fr. 99 Diels]. Weist also diese Auffassung von der Palingenesis weg, so wird auch durch den chaldäischen Einfluß (vgl. die Zahl „10 800"!) — zufolge meiner Auffassung vom babylonischen Weltenjahr — die Palingenesis um nichts wahrscheinlicher gemacht. Indessen reicht unser Argument nicht aus, um die Palingenesis für Heraklit endgültig zu widerlegen: Heraklit hätte an die εἱμαρμένη ja auch unabhängig von ihrer astrologischen Symbolik glauben können! An sich hönnte man die εἱμαρμένη schon aus der Tatsache herauslesen, daß er konstante Weltperioden annahm! (Dasselbe gilt für Empedokles, vgl. S. 26, Anm. 36.)

daß ihm die hinter „Astrologie" sich verbergende εἱμαρμένη — das Hauptmotiv der Palingenesis! vgl. S. 16, Anm. 17 — ebenso wesenfremd gewesen sein dürfte. Ja selbst über die Dauer des Weltenjahres liegen Berichte vor: ἐκ μυρίων ὀκτακισχιλίων ἐνιαυτῶν ἡλιακῶν nach Aët. Plac. II, 32, 3 [Diels, Dox. Graeci S. 364], dagegen hunc (maximum annum) putavit Heraclitus annorum vertentium MDCCC" nach Censorin de die nat. 18, 10.[29])

Indessen sind die zitierten Fragmente Heraklits durch eine entsprechende Übersetzung leicht zu entkräften: wenn man in fr. 30 Diels „κόσμον τόνδε" mit „diese gegenwärtige Weltordnung", in fr. 90 „πυρός τε ἀμοιβὴ τὰ πάντα" mit „Feuer ist der Gegenwert aller Dinge" übersetzt (so Karl Reinhardt, „Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie", Bonn 1916, S. 174 und 179). Liegt so die Vieldeutigkeit der Fragmente klar zutage, so werden die Berichte des Aristoteles und seiner Schüler stark entwertet durch den Verdacht, daß Aristoteles den σκοτεινὸς wohl mißverstanden, wohl zu einseitig als Physiker gefaßt habe. (Reinhardt a. a. O. S. 168 bis 169.) Die Periodenzahl von 10800 Jahren endlich läßt sich als ein „Jahr von Menschengenerationen" deuten[30]) und also mit einem Seelenwanderungszyklus, einem Geburtenkreislauf im Sinne der orphischen Mystik in Verbindung brin-

[29]) Die richtige Ueberlieferung dürfte bei Censorin vorliegen, dessen Angabe auch bei Chaldäern und Indern als Weltperiodenzahl nachzuweisen ist (vgl. Jeremias, „Handbuch der altoriental. Geisteskultur" S. 196), während die Zahl des Aëtius anscheinend in der Luft schwebt.

[30]) Nach Paul Tannery, „Pour l'histoire de la Science Hellène" S. 168: rechnet man die γενεὰ zu 30 Jahren, so ist $10800 = 30 \times 360$.

gen. (Reinhardt a. a. O. S. 183—192, S. 199.) Jedenfalls ist es angebracht, sich mit Deussen[31]) zurückhaltend zum „Weltenjahr" Heraklits zu stellen.

IV. Neugestaltung des Weltenjahres bei Empedokles.

Vieldeutig waren alle bisher erwähnten Dokumente des Weltenjahres. In Chaldäa konnten wir nur die ersten Ansätze der Lehre nachweisen, in Alt-Hellas drängte sich die subjektive Palingenesis in den Vordergrund; aber dennoch sind diese fragmentarischen Ansätze von größter Wichtigkeit für die Entwicklung des Gedankens der Palingenesis aller Dinge. Nur auf diesen Vorgängern hat sich die stoische Lehre aufgebaut, wenn sie überhaupt auf „Vorgänger" zurückzuführen ist. Dagegen ist der einzige antike Denker, der das „Weltenjahr" voll ausprägte, Empedokles, in jeder Hinsicht ein Außenseiter geblieben: einerseits entwickelte er die Lehre in durchaus selbständiger Weise aus seiner Philosophie heraus, ohne Berücksichtigung und vermutlich auch ohne Kenntnis

---

[31]) „Allgemeine Geschichte der Philosophie" I, 2, S. 203 u.: „Die Lehre von dem Hervorgehen der (Einzel)Dinge aus dem Feuer und ihrer Rückkehr in dasselbe . . . wurde . . , sei es von Heraklit selbst, oder sei es von seinen Nachfolgern, den Stoikern, verallgemeinert zu einem periodisch wiederkehrenden Vergehen und Wiedererstehen des Weltganzen in Feuer." Auch Zeller empfindet das „Weltenjahr" Heraklits als Fremdkörper in dessen Philosophie (Phil. d. Griechen I, 2[5] S. 701), glaubt es aber nicht wegleugnen zu dürfen.

der Ansätze seiner Vorgänger[32]), und anderseits blieb er fast ohne Bedeutung für die weitere Entwicklung des Wiederkunftsgedankens. Φίλος und Νεῖκος, so lehrt er, die beiden Weltgewalten, gewinnen abwechselnd die Oberhand, wobei Φίλο die vier Elemente zum All-Einen zusammenschmilzt, während Νεῖκος sie immer wieder trennt[33]), immer wieder die selige Ruhe der zum Σφαῖρος geeinten Weltmasse[34]) zerstört und so immer die „Welt" erstehen läßt. Dieser Prozeß wiederholt sich von Ewigkeit zu Ewigkeit[35]). Die Frage, ob Empedokles die Weltperioden als ähnlich („Weltenjahr") oder etwa als völlig gleich („Palingenesis") angenommen habe, müssen wir genau so offen lassen, wie wir es bei Heraklit tun mußten. Doch tritt uns zugunsten der ersteren Anschauung hier das nämliche Argument entgegen

---

[32]) Von den Pythagoreern übernahm er (nach Zeller, Philosophie d. Griechen, I, 2[5] S. 824) den Seelenwanderungs- und Dämonenglauben; auch Heraklit übte mannigfachen Einfluss auf ihn aus; von diesen Vorgängern könnte er auch Anregungen für sein Weltenjahr empfangen haben. Genaue Feststellungen sind hier natürlich ebenso unmöglich, als die Dokumente der Pythagoreer und Heraklits vieldeutig sind. Zeller, für den das Weltenjahr Heraklits feststeht, hält natürlich dessen Einfluss aufrecht (a. a. O. S. 835).

[33]) fr. 26 Diels.

Ἐν δὲ μέρει κρατέουσι (sc. „Die vier Elemente", Diels) περιπλομένοιο κύκλοιο,
Καί φθίνει εἰς ἄλληλα καὶ αὔξεται ἐν μέρει αἴσης . . . .
Ἄλλοτε μὲν Φιλότητι συνερχόμεν' εἰς ἕνα κόσμον,
Ἄλλοτε δ' αὖ διχ' ἕκαστα φορεύμενα Νείκεος ἔχθει,
Εἴσοκεν ἓν συμφύντα τὸ πᾶν ὑπένερθε γένηται.

[34]) fr. 27 (Schluß).

Οὕτως Ἁρμονίης πυκινῶι κρύφωι ἐστήρικται
Σφαῖρος κυκλοτερὴς μονίηι περιηγέι γαίων.

[35]) fr. 26 (Schluß).

Ἥι δὲ τάδ' ἀλάσσοντα διάμπερες οὐδαμὰ λήγει,
Ταύτηι δ' αἰὲν ἔασιν ἀκίνητοι κατὰ κύκλον.

wie bei Heraklit: die Astronomie (und somit auch die Astrologie) war Empedokles fremd; denn nicht einmal die Umlaufszeit der Sonne hielt er für konstant[36]). Das Weltenjahr des Empedokles bedeutet die höchste Ausprägung, deren diese Anschauung fähig war. Weltbrände und Sintfluten hatten die primitiv denkenden Vorgänger ohne Beweis und Erklärung „angenommen". Empedokles begründet die Weltvernichtung als Überwiegen des Φίλος. Sein „metaphysisches" Weltenjahr kann man geradezu als antiken Vorläufer der Rhythmenphilosophie Spencers fassen (vgl. S. 47 dieser Arbeit). Die Voraussetzung der Spencerschen „Rhythmen", — Anziehung und Abstoßung entgegengesetzter Kräfte und periodisch wechselndes Überwiegen je einer Art von Kräften —, dürfte im Prinzip der Φίλος - Νεῖκος - Lehre gleichkommen.

ANHANG.

Die Weiterentwicklung der Weltalterlehre (vgl. 6 f.), von der, wie wir sahen, das Weltenjahr ausging, konnte auch andere Bahnen einschlagen.

1. Man konnte die „mehrfach wiederholten Katastrophen" (= Weltalterlehre) sich ewig wiederholen lassen im Sinne des Weltenjahres, aber ihren Wirkungskreis auf die Erde beschränken. Dies führte zu einer tellurischen Ka-

[36]) Aët. Plac. V, 18, 1 (Diels, Doxogr. Graeci S. 427): Ἐμπεδοκλῆς βραδυπορεῖν τὸν ἥλιον τὴν ἡμέραν . . . διὰ τοῦτο καὶ τὰ δεκάμηνα καὶ τὰ ἑπτάμηνα . . . αὔξεσθαι ἐν μιᾷ ἡμέρᾳ (vgl. aber hierzu, was S. 22 Anm. 28 über Heraklit gesagt wurde!)

tastrophenlehre[37]), wie sie zuerst Xenophanes vertrat, der zwar den Kosmos für ungeworden und ewig hielt (Zeller, Phil. d. Griechen I,1 [5], S. 534), aber gleichwohl das Festland der Erde periodisch ins Meer versinken bezw. „zu Wasser werden" ließ und umgekehrt.[38]) Durch die Vermittlung Platons[39]) ist diese Anschauung durch die Jahrhunderte gewandert.

2. Eine dritte Entwicklungsmöglichkeit bot der Mittelweg zwischen „tellurischen Katastrophen" und „Weltenjahr": man teilte die Welt in zahllose nebeneinander bestehende Weltsysteme, die man ihrerseits periodisch entstehend und vergehend dachte: es ist das „kosmophysische Weltbild", welches von den älteren Joniern, Anaximenes, Diogenes von Apollonia und vielleicht schon Anaximander (vgl. S. 18), zuerst aufgestellt und von Demokrit ausgebildet

---

[37]) Das „Weltenjahr" entspräche einer „kosmischen Katastrophenlehre".

[38]) Er konnte sich die Versteinerungen von Meerestieren nur durch die Annahme erklären, daß das Festland früher Meereswasser „gewesen" sei. (Zeller, Phil. d. Griechen, I, 1 [5] S. 543). Die moderne Geologie lehrt statt dessen ein periodisches Vordringen und Zurückgeken des Meeres: wieder führt das antike Denken zur Katastrophe (Vernichtung aller Bewohner des Festlandes bei der Umwandlung der Erde zu Wasser!), während das moderne Denken zur Vorstellung des unmerklich langsamen „Ueberganges" kommt.

[39]) Tim. 22c. πολλαὶ καὶ κατὰ πολλὰ φθοραὶ γεγόνασιν ἀνθρώπων καὶ ἔσονται, πυρὶ μὲν καὶ ὕδατι μέγισται . . . κτλ. Aristoteles baute diese Anschauung weiter aus. Trotz dieser Erdkatastrophen lehrten wohl alle diese Denker die „Ewigkeit der Welt".

wurde[40]), die dem modernen astronomischen Denken sicher am nächsten stehende antike Spekulation.

V. Erster Abschluß der Entwicklung: die fatalistische Palingenesis aller Dinge bei den Gründern der Stoa.

Zeno der Stoiker, Chrysipp und Kleanthes spezialisierten das Weltenjahr zur Palingenesis aller Dinge. Die erste Voraussetzung dieser Lehre, die „Begrenztheitsantithese", „erfüllten" sie dadurch, daß sie den katastrophalen Abschluß des Weltenjahres übernahmen: durch die ewig sich wiederholende ἐκπύρωσις setzt das Weltgeschehen sich selbst seine „Grenzen" und beschränkt somit auch seine Kombinationsmöglichkeiten. Die zweite Bedingung, die „mechanistische Gesamtanschauung", nahmen sie als εἱμαρμένη in ihr System auf. Das sinnfällige Dokument dieser ewig sich selbst kopierenden εἱμαρμένη waren die ewig gleichen Bahnen der Ge-

---

[40]) Aet. Plac. II, 1, 3 (Diels, Dox. Graeci S. 327): Ἀναξίμανδρος, Ἀναξιμένης, Ἀρχέλαος, Ξενοφάνης, Διογένης, Δεύκιππος, Δημόκριτος, Ἐπίκουρος ἀπείρους κόσμους ἐν τῷ ἀπείρῳ κατὰ πᾶσαν περιαγωγήν.

[Für Anaximenes und Diogenes werden Weltuntergang und Weltneubildung noch besonders klar bestätigt von Simpl. in Aristot. Phys. 1121, 12 (Comm. in Aristot. Graeca Bd. 10 ed. Diels.)]

Demokrit, dessen Lehre durch eine Fülle von Zitaten zu belegen ist (vgl. Zeller a. a. O. I, 2[5] S. 847 Anm. 2, S. 890 - 891), ging zu der kühnen Vermutung weiter, dass bei dem ewigen Werdeprozess auch völlig gleiche Teilwelten entstehen könnten: also „kosmische Palingenesis" im Rahmen des „kosmophysischen Weltbildes"!

stirne: wenn die Planeten im selben Zeichen zusammentrafen (was übrigens eine durch keinerlei Erfahrung zu belegende Fiktion ist!), sollte der Weltbrand ausbrechen, aus dem dann eine neue Welt erstehen sollte, die jedoch der alten bis ins kleinste Sein und Geschehen gliche[41]).

---

[41]) Eine wörtliche Äußerung Chrysipps berichtet Lactantius div. instit. VII, 23 („Stoicorum veterum fragmenta" coll. Joh. ab Arnim, Leipzig 1903, II, fr. 623): Chrysippus, in libris quos de providentia scripsit, cum de innovatione mundi loqueretur, haec intulit: τούτου δὲ οὕτως ἔχοντος, δῆλον ὡς οὐδὲν ἀδύνατον, καὶ ἡμᾶς μετὰ τὸ τελευτῆσαι πάλιν περιόδων τινῶν εἱλημμένων χρόνου εἰς ὃ νῦν ἐσμεν καταστήσεσθαι σχῆμα. — Die Erklärung dieser Worte (die auf den ersten Blick genau so viel oder so wenig sagen, wie das Eudemuszitat über die Lehre der Pythagoreer!) bietet eine große Zahl sekundärer Berichte, von denen die ausführlichsten hier angeführt seien.

1. Euseb. Praeparat. evangel XV, 18, 3: [Arnim a. a. O. II, fr. 596]: ἀρέσκει γὰρ τοῖς Στωϊκοῖς φιλοσόφοις, τὴν ὅλην οὐσίαν εἰς πῦρ μεταβάλλειν, οἷον εἰς σπέρμα, καὶ πάλιν ἐκ τούτου αὐτὴν ἀποτελεῖσθαι τὴν διακόσμησιν, οἵα τὸ πρότερον ἦν. καὶ τοῦτο τὸ δόγμα τῶν ἀπὸ τῆς αἱρέσεως οἱ πρῶτοι καὶ πρεσβύτατοι προσήκαντο, Ζήνων τε καὶ Κλεάνθης καὶ Χρύσιππος τὸν μὲν γὰρ τούτου μαθητὴν καὶ διάδοχον τῆς σχολῆς Ζήνωνά φασιν ἐπισχεῖν περὶ τῆς ἐκπυρώσεως τῶν ὅλων. (= Arius Didymus fr. 36, Diels, Dox. Graeci, S. 468, 8.)

2. Nemesius de nat. hom. cap. 38, p. 277 [Arnim II, fr. 625]: οἱ δὲ Στωϊκοὶ φασιν ἀποκαθισταμένους τοὺς πλάνητας εἰς τὸ αὐτὸ σημεῖον κατά τε μῆκος καὶ πλάτος, ἔνθα τὴν ἀρχὴν ἕκαστος ἦν, ὅτε τὸ πρῶτον ὁ κόσμος συνέστη, ἐν ῥηταῖς χρόνων περιόδοις ἐκπύρωσιν καὶ φθορὰν τῶν ὄντων ἀπεργάζεσθαι καὶ πάλιν ἐξ ὑπαρχῆς εἰς τὸ αὐτὸ τὸν κόσμον ἀποκαθίστασθαι. τῶν ἀστέρων ὁμοίως πάλιν φερομένων, ἕκαστον ἐν τῇ προτέρᾳ περιόδῳ γινόμενον ἀπαραλλάκτως ἀποτελεῖσθαι. ἔσεσθαι γὰρ πάλιν Σωκράτη καὶ Πλάτωνα καὶ ἕκαστον τῶν ἀνθρώπων σὺν τοῖς αὐτοῖς καὶ φίλοις καὶ πολίταις. καὶ τὰ αὐτὰ πείσεσθαι καὶ τὰ αὐτὰ μεταχειρεῖσθαι, καὶ πᾶσαν πόλιν καὶ κώμην καὶ ἀγρὸν ὁμοίως ἀποκαθίστασθαι γίνεσθαι δὲ τὴν ἀποκατάστασιν τοῦ παντὸς οὐχ ἅπαξ, ἀλλὰ πολλάκις. μᾶλλον δὲ εἰς ἄπειρον καὶ ἀτελεύτητον τὰ αὐτὰ ἀποκαθίστασθαι. — Sonstige Stellen, aus denen das stoische Dogma eindeutig hervorgeht (nur diese nennen wir): Arnim I fr. 98 (Aristocles apud Euseb. praep. evang XV.); ebda fr. 106 (Philo de incorrupt. mund. cap. 23—24); fr. 108 (Philargyrius ad Verg. Georg. II, 336); fr. 109 (Tatianus adv. Graec. c. 5). — Arnim II fr. 610 (Achill. Isag. 8, p. 131); fr. 597 (Aet. Plac. II,

Für die Dauer einer solchen Weltperiode

4, 13); fr. 624 (Alex. Aphrod. comm. in Aristot. Analyt. pr. p. 180,31 Wall.); fr. 599 (Arius Didymus epit. phys. fr. 37 Diels); fr. 630 (Clemens Strom. V, 1 p. 649); fr. 626 (Origenes contra Cels. IV, 68, V, 20; hier wird behauptet, daß selbst Sokrates in jeder Periode wieder eine Xanthippe heiraten müsse; fr. 628 (ebda. IV, 12); fr. 629 (Orig. de princ. II, cap. 3); fr. 611. (Philo de incorr. mundi p. 254, 7 u. 250, 9); fr. 620 (ebda. p. 222, 2 B*); fr. 632 (Plut. de def. orac. cap. 29); fr. 627 (Simpl. in Aristot. Phys. p. 886. 11 Diels). Dazu die weiterhin zu zitierenden Stellen! Zu bemerken ist noch, daß von einem Einfluß der Planeten auf den Ablauf der Weltperioden nur in fr. 628 und dem zitierten fr. 625 die Rede ist! Die mit *) bezeichneten Stellen weisen noch ausdrücklich auf die Ewigkeit dieses Weltprozesses hin, die uns auch durch Chrysipps eigne Worte bestätigt wird: fr. 604 (Arnim II; Plut. de Stoic. repugn. 39, p. 1052 c): ἐν δὲ τῷ πρώτῳ περὶ Προνοίας τὸν Δία φησὶν αὔξεσθαι, μέχρις ἂν εἰς αὐτὸν ἅπαντα καταναλώσῃ. „Ἐπεὶ γὰρ ὁ θάνατος μέν ἐστι χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ τοῦ σώματος, ἡ δὲ τοῦ κόσμου ψυχὴ οὐ χωρίζεται μέν, αὔξεται δὲ συνεχῶς, μέχρις ἂν εἰς αὐτὴν καταναλώσῃ τὴν ὕλην, οὐ ῥητέον ἀποθνήσκειν τὸν κόσμον.“

Im übrigen beschränken wir uns auf eine Darstellung derjenigen Züge, die wir zu unser Hauptaufgabe, der immanenten Kritik, brauchen. Über die dazu minder wichtigen Einzelheiten (Art der Weltentstehung, Überleben der Götter bei der ἐκπύρωσις usw.) vgl. Zeller, Philosophie d. Griechen III, 1⁴, S. 152—160: Das „Urfeuer“, die phantheistisch gefasste Gottheit, zehrt den Stoff, den es bei der Weltbildung als seinen Leib ausgesondert hat, bei der Weltvernichtung allmählich wieder auf; [das Feuer des Weltbrandes dachte sich Kleanthes als φλόξ, Chrysipp feiner als αὐγή, cf. das oben angeführte fr. 611]; die „Weltverbrennung“ sollte von der Sonne ausgehen, doch nahm man auch periodische Flutverheerungen an, die aber wohl auf die Erde beschränkt blieben; hier spielte also die tellurische Katastrophenlehre Platons herein. „Und so bewegt sich die Geschichte der Welt und der Gottheit ... in einem endlosen Kreislauf durch die gleichen Momente ... Der Gedanke der Abhängigkeit des Einzelnen ist überhaupt Prinzip der stoischen Philosophie: der Gedanke der Vorsehung, der εἱμαρμένη.“ — Die pantheistisch gedachte Gottheit ist identisch mit dieser ewig die gleichen Pfade wandelnden εἱμαρμένη: Aët. Plac. I, 28, 3 (Diels, Dox. Graeci S. 323): εἱμαρμένη ἐστὶν ὁ τοῦ κόσμου λόγος ... λόγος καθ'ὃν τὰ μὲν γεγονότα γέγονε, τὰ δὲ γιγνόμενα γίγνεται, τὰ δὲ γενησόμενα γενήσεται. Zeller a. a. O. S. 166: „Der Determinismus der Stoiker ist die unmittelbare Folge ihres Pantheismus: die göttliche Kraft könnte nicht die einheitliche absolute Ursache aller Dinge sein, wenn es irgend

scheinen sie keine bestimmte Zeit angegeben zu haben[42]).

Wenden wir uns nun der immanenten Kritik zu. Die „Vorfrage", ob dieser Lehre von ihren Schöpfern denn überhaupt größere Bedeutung beigemessen wurde, können wir entschieden bejahen. Die zwei nächsten Abschnitte werden zeigen, daß nicht nur alle bedeutenden stoischen Denker der Folgezeit sich mit diesem Gedanken auseinandergesetzt, sondern auch Epikur, Plotin und Origenes die stoische Lehre ihren Systemen einverleibt haben.

Stellen wir nun die Frage der immanenten Kritik: 1. nach der Entstehung der stoischen Lehre von der Palingenesis und 2. nach ihrer Stellung innerhalb des stoischen Lehrsystems.

1. Bei der Entstehung sind äußere und innere Motive zu scheiden. Die ersteren hier eingehend zu behandeln (so wie wir es später bei Nietzsche tun werden), ist natürlich bei Denkern, deren Schriften nur in fragmentarischer oder doxographischer Überlieferung vorliegen, unmöglich. a) Immerhin dürfte der Einfluß Heraklits unverkennbar sein, mögen die Stoiker nun von Heraklit schon die ausgestaltete periodische ἐκπύρ-

---

etwas gäbe, was irgendwie unabhängig von ihr wäre, wenn nicht ein unabänderlicher Kausalzusammenhang alles umfaßte."

[42]) Eine Zahlenangabe machte der Stoiker Diogenes von Babylon (bezeichnenderweise!) Aët. Plac. II, 32, 4 (Diels, Dox. Graeci S. 364): Διογένης ἐκ πέντε καὶ ἑξήκοντα καὶ τριακοσίων ἐνιαυτῶν τοσούτων, ὅσων ὁ κατὰ Ἡράκλειτον ἐνιαυτός; also 365 × 10800 J.; das große Jahr Heraklits (vgl. S. 23) wieder als „Tag" eines größeren Jahres gedacht. „Kürzere Dauer" lehrte Seneca nach Zeller a. a. O. III, 1⁴ S. 157 Anm. 1.

ωσις oder nur deren Voraussetzung, das „feurige Urprinzip", übernommen haben[43]).

b) Was die Entstehung der absoluten Gleichheit der Weltperioden anlangt, so war die Vorstellung der Wiederkehr des Individuums (im Sinne der subjektiven Palingenesis!) dem hellenischen Denken ja nicht fremd; diese war unschwer zur objektiven Palingenesis zu erweitern, wenn, wie bei den Stoikern, εἱμαρμένη und „Weltenjahr" sich trafen.

c) Ebenso unschwer dürfte es sein, den stoischen Fatalismus, diesen Angelpunkt der Palingenesis, an irgendwelche Vorgänger zu knüpfen.

Der Gedanke der εἱμαρμένη war ja tief im griechischen Wesen verankert: gerade die herrlichsten Gestalten des Sophokles (bez. der alten Volkssage! vgl. u. a. Homer Od. XI, 271 ff.) sind Huldigungen vor dem Fatum in einer Weise, die dem modernen Menschen vielleicht mehr und mehr unverständlich wird (König Ödipus, Kreon in der „Antigone" u. a., vgl. Max Wundt, Geschichte der griech. Ethik I. S. 230; überall der gleiche furchtbare Vorgang: der Mensch will dem Verhängnis entrinnen und stürzt um so sicherer hinein!). Es ist

---

[43]) In ersterem Sinne äussert sich Zeller, Philosophie d. Griechen III, 1[4] S. 157 Anm. 2 (entsprechend seiner Auffasssung des Heraklitschen Weltenjahres, vergl. oben S. 24). Heraklit und die Stoiker werden häufig als Gesinnungsgleiche zusammengestellt, so Simpl. in Aristot. de caelo p. 294, 4 Heiberg (v. Arnim a. a. O. II, fr. 617): καὶ Ἡράκλειτος δὲ ποτὲ μὲν ἐκπυροῦσθαι λέγει τὸν κόσμον, ποτὲ δὲ ἐκ τοῦ πυρὸς συνίστασθαι πάλιν αὐτὸν κατά τινας χρόνων περιόδους . . . ταύτης δὲ τῆς δόξης ὕστερον ἐγένοντο καὶ οἱ Στωϊκοί.

Mehr im zweiten Sinne bezw. zweifelnd äußert sich Deussen an der S. 24 dieser Arbeit angegebenen Stelle.

gewiß kein Zufall, daß Chrysipp gerade die Gestalten des Ödipus und Laios mehrfach zur Erläuterung seiner Lehre verwendet[44]). Selbstverständlich ging der Vorsehungsglaube mit dem Glauben an den Einfluß der Gestirne auf das irdische Geschehen Hand in Hand, und so groß war sein Einfluß, daß selbst Aristoteles diesem Volksglauben einen Platz in seinem System gönnte[45]) und vor ihm, unter vielleicht chaldäischen Nebeneinflüssen, Platon[46]); aus den ewig gleichen Bahnen der Gestirne schlossen die Stoiker dann wohl auf die ewig sich selbst kopierende εἱμαρμένη. Hatte der Chaldäer aus seiner Staatsastrologie nur ganz allgemein auf den „Willen der Gottheit" schließen können (vgl. S. 13), so mußte dem Griechen aus seiner Individualastrologie der Begriff des „Fatums" kommen, welches alles irdische Geschehen bis ins Kleinste bestimmt.

d) Danach könnte man den Fatalismus als das innere Motiv des Palingenesisgedankens betrachten (so Zeller, Philosophie der Griechen III, 1[4], S. 157 Anm. 2 = S. 158). Ebensogut aber kann man den Fatalismus als Konsequenz

---

[44]) v. Arnim a. a. O. II fr. 939 [Diogenian. apud. Euseb. praep. evang. IV, 3, S. 138 ff.]: τὸν γοῦν Οἰδίποδα . . . αὐτὸς ὁ Χρύσιππός φησι πολλὰ μηχανησαμένων (es waren mehrere genannt!) τῶν γονέων ὥςτε ἀποκτεῖναι, ἵνα τὸ ἀπ' αὐτῶν πορρηθὲν αὐτοῖς κακὸν φυλάξωνται, μὴ δυνηθῆναι.

fr. 941 (Alex. Aphrod. de fato cap. 31, p. 201, 32) erzählt ausführlich die Geschichte des Laios.

[45]) Genaueres bei Zeller, Phil. d. Griechen II, 2[3] S. 466 bis 467 ff. (Einfluss der Gestirne auf das Erdengeschehen: S. 471).

[46]) Tim 37 D—38 C; hier findet sich auch schon die Fiktion von der Rückkehr der Planeten zu ihrer Ausgangsstellung (vielleicht chaldäischer Einfluss? Zellers Erklärung vgl. S. 20 Anm. 24 dieser Arbeit).

der Palingenesis deuten; welche Anschauung im stoischen Denken die frühere war, diese Frage können wir genau so wenig beantworten wie die, ob der Palingenesisgedanke aus diesem Denken organisch erwachsen ist. Die stoische Lehre ist uns als ein abgeschlossenes Gebilde überliefert, über dessen Genesis wir nichts vermuten können. Was das „organische Erwachsen" betrifft, so bedeutete die fatalistische Konsequenz innerhalb des stoischen Gesichtskreises jedenfalls einen Gedankensprung, gleichwie sie innerhalb des antiken Denkens überhaupt nur durch einen Sprung zustande gekommen ist. Die immer aufs Extrem gerichtete Denkweise der Alten, die wir schon beim Vergleich zwischen Empedokles und Spencer feststellen konnten, zeigte sich auch bei den Stoikern: sie ahnten den „naturgesetzlichen Zusammenhang", aber sie schossen übers Ziel[47]) und kamen zum „mechanistischen Weltbild", zur εἱμαρμένη[48]) deren Despotie nun nicht nur die Welt der Körper, sondern auch die des Geistes unterworfen werden mußte. So hat denn der Wiederkunftsgedanke im Altertum eigentlich keine organische Entwicklung gehabt: von der allgemeinsten Form der „Wiederkunft des Ähnlichen", dem Weltenjahr, stürmte er zur Palingenesis aller Dinge,

---

[47]) Dasselbe Schauspiel können wir bei den Pythagoreern beobachten, die den zahlenmäßigen Zusammenhang ahnten, aber die Zahlen als realen Kern der Dinge dachten.

[48]) Das moderne Denken gelangte auf dem Wege der Entwickelung zu demselben Ziel: wenn man auch die physikalische Richtigkeit der mechanistischen Denkweise bestreiten kann, so bleibt sie doch eine logisch richtige Weiterentfaltung des Gesetzesbegriffes!

wobei die Zwischenstufe, die „kosmische Palingenesis", ebenso überschlagen wurde, wie der antike Geist am Begriff des „Naturgesetzes" vorbeieilte. Wie groß der „Sprung" war, zeigt sich deutlich in dem Widerspruch zwischen dem Fatalismus, der vermutlich aus einem individualistisch gewendeten Sternenglauben hervorging, und dem anderen Ausfluß des hellenischen Individualismus: der Ethik. Wohl jedes antike System gipfelt in ethischen Forderungen: die Weltanschauung aber, vor der jede „Forderung" zu Nonsens wird, ist der absolute Fatalismus![49])

2. Das führt uns zur anderen Frage: Welche Stellung nimmt die Palingenesis innerhalb des stoischen Systems ein? Nun, auch die Stoa ist in erster Linie ethisch eingestellt, auch sie „fordert" und braucht somit freien Willen, Verantwortlichkeit. Der absolute Fatalismus paßt also nicht in ihr System. Hierüber scheint schon unter den Gründern der Schule Zwiespalt geherrscht zu haben: Chrysippus, Zenos Nachfolger, hatte vielleicht die Absicht, zugunsten des freien Willens auf die Palingenesis zu verzichten. Das Fatum, verkündet er, bestimmt zwar

---

[49]) Ein anderes „inneres Motiv", aus dem sich aber nur die ἐκπύρωσις, nicht die absolute Gleichheit der Weltperioden erklärt, lag vielleicht in dem sittlichen Bedürfnis nach periodischer Läuterung und Neuordnung der Welt: so Hippolytus Philos. 21 [Diels, Doxographie Graeci S. 571, v. Arnim a. a. O. II, fr. 598]: προσδέχονται δὲ ἐκπύρωσιν ἔσεσθαι καὶ κάθαρσιν τοῦ κόσμου τούτου κτλ.; ähnlich Plut. de comm. not. cap. 17 [Arnim a. a. O. II, fr. 606].

Doch sind dies vielleicht Exegesen im Sinne des Christentums oder eines der anderen auf Weltläuterung hinauslaufenden Kulte!

unsere Handlungen, jedoch nicht im Sinne einer „causa perfecta", sondern nur einer „causa adiuvans": unser Wille behält das Recht der auswählenden Selbstbestimmung und bleibt „verantwortlich" [50]). Dieser Halbdeterminismus, der den menschlichen Willen den ehernen Ring des Fatums durchbrechen läßt, macht jedoch eine Palingenesis bereits unmöglich. Kleanthes kehrte darum zum „absoluten" Fatalismus zurück und sah der Weisheit letzten Schluß darin, sich dem Joche des Schicksals, dem man doch nicht entrinnen konnte, zustimmend zu beugen [51]). Also auch dieser Fatalismus ist noch nicht absolut; doch reicht er hin, um wenigstens die äußere Gleichheit der Lebensschicksale in jeder Weltperiode

---

[50]) Cicero de fato 41 (v. Arnim a. a. O. II, fr. 974): Chrysippus autem cum et necessitatem improbaret et nihil vellet sine praepositis causis evenire, causarum genera distinguit, ut et necessitatem effugiat et retineat fatum. „Causarum enim, inquit, aliae sunt perfectae et principales, aliae adiuvantes et proximae." „Quam ob rem, cum dicimus omnia fato fieri causis antecedentibus, non hoc intellegi volumus: causis perfectis et principalibus, sed causis adiuvantibus et proximis." . . „Quae si ipsae non sunt in nostra potestate, non sequitur, ut ne appetitus quidem sit in nostra potestate etc.". — Mit allen Mitteln sucht Chrysipp den freien Willen zu retten: „Gibt es Götter, so gibt es auch Tugend und Verantwortlichkeit!" ruft er ein andermal aus; Alex. Aphrod de fato cap. 37 [v. Arnim a. a. O. II fr. 1005]: οὐ πάντα μὲν ἔστι καθ'εἱμαρμένην, οὐκ ἔστι δὲ ἀκώλυτος καὶ ἀπαρεμπόδιστος ἡ τοῦ κόσμου διοίκησις. οὐδὲ ἔστι μὲν τοῦτο, οὐκ ἔστι δὲ κόσμος. οὐδὲ ἔστι μὲν κόσμος, οὐκ εἰσὶν δὲ θεοί. εἰ δέ εἰσι θεοί, εἰσὶν ἀγαθοὶ οἱ θεοί. ἀλλ' εἰ τοῦτο, ἔστιν ἀρετή. ἀλλ' εἰ ἔστιν ἀρετή, ἔστι φρόνησις. ἀλλ' εἰ τοῦτο, ἔστιν [ἡ] ἐπιστήμη ποιητέων καὶ οὐ ποιητέων.

[51]) Ἄγε δὴ σύμ', ὦ Ζεῦ, καὶ σύ γ' ἡ Πεπρωμένη
Ὅποι ποθ' ὑμῖν εἰμι διατεταγμένος.
Ὡς ἕψομαι γ'ἄοκνος. ἢν δέ γε μὴ θέλω.
Κακὸς γενόμενος, οὐδὲν ἧττον ἕψομαι,

berichtet von Epiktet Man. 53; so auch Sen. ep. 107, 11: ducunt volentem fata, nolentem trahunt.

zu bedingen. (Ob man berechtigt ist, das einmal angenommene Fatum wieder „einzuschränken", bleibe hier dahingestellt!)

VI. Aufnahme des Palingenesisgedankens in der hellenistischen Philosophie.

a) Fortwirken in der stoischen Schule.

Der Palingenesisgedanke ist, soweit die Dokumente reden, von der stoischen Schule nicht aufgenommen worden, wenn auch seine Nachwirkung — entsprechend der Energie, mit der die Gründer der Schule ihn vertreten hatten — stark war. Man bildete jedoch meistens die Palingenesis zum „Weltenjahr" zurück, und nicht einmal dieses fand allgemeine Aufnahme. So argumentierte Boëthos: der Weltuntergang müsse ohne Ursache erfolgen, da außer der Welt nichts sei als das Leere; die Welt könne von keiner Art „Untergang" betroffen werden. Die Gottheit habe nach dem Weltuntergang kein Feld der Tätigkeit mehr, ja, sie müsse als „Weltseele" selbst mit vergehen; bei einer allgemeinen ἐκπύρωσις müsse schließlich das Feuer aus Mangel an Nahrung selbst erlöschen u. a.[52]) Trotz dieser schlagenden Kritik tritt uns die ἐκπύρωσις bei Posidonius wieder entgegen, ja dieser

---

[52]) Vgl. Zeller, Phil. d. Griechen III, 1[4] S. 582 Anm. 1; v. Arnim a. a. O. III, S. 265—66 [Boëthus Sidonius fr. 7, Philo de incorr. mundi 15, p. 248]. Nach dieser Kritik blieb nichts übrig, als mit Aristoteles die Ewigkeit der Welt anzunehmen. Philo aet. mund. Cohn-Wendland VI, S. 96—97 (§ 76): Βοηθὸς γοῦν ὁ Σιδώνιος καὶ Παναίτιος τὰς ἐκπυρώσεις καί παλιγγενεσίας καταλιπόντες πρὸς θειότερον δόγμα τὸ τῆς ἀφθαρσίας τοῦ κόσμου παντὸς ηὐτόλμησαν.

scheint ihr zuliebe sogar seine Unsterblichkeitslehre eingeschränkt zu haben, insofern sich die „Unsterblichkeit" doch wohl nicht über die nächste ἐκπύρωσις hinaus erstrecken konnte[53]). Das Rätsel erklärt uns der wenig später schreibende Heraklit in den „Homer-Allegorien": chaldäische Einflüsse haben den Wiederkunftsgedanken, der seit Boëthus und Panätius von der Stoa aufgegeben worden war, neu belebt: da findet sich zuerst die echt chaldäische Vorstellung vom Zusammentreffen der Planeten in einem Tierkreiszeichen[54]) (welche von der Vorstellung der alten Stoiker, daß die Planeten zu ihrem Ausgangspunkt zurückkehren — vgl. v. Arnim a. a. O. fr. 625, S. 29 dieser Arbeit — zu scheiden ist), hier findet sich zuerst auch neben dem Weltbrand der κατακλυσμὸς[55]), wie bei Berossos! Derselben Meinung war Seneca, der uns, wie wir sahen, die Berosianische Anschauung berichtet hat. Bei ihm tritt das sittliche Element — welches vielleicht schon bei den alten Stoikern

---

[53]) Diog. VII, 142. περὶ δὴ οὖν τῆς γενέσεως καὶ τῆς φθορᾶς τοῦ κόσμου φησὶ Ζήνων . . . Χρύσιππος . . . καὶ Ποσειδώνιος . . ., Παναίτιος δ'ἄφθαρτον ἀποφήνατο τὸν κόσμον. Dabei konnte er doch wohl die Präexistenz der Seele sich nicht über den Anfang, die Postexistenz nicht über das Ende derjenigen Welt ausdehnen lassen, zu der die Seele „gehörte". (Zeller, Phil. d. Griechen III, 1[4] 603 Anm. Rhode, Psyche II[4] S. 324 Anm. 1.)

[54]) Heracl. Alleg. Homer. ed. Mehler (Leyden 1851) cap. 53: ἐνίοις μὲν οὖν ἀρέσκει, τὴν τῶν ἑπτὰ πλανήτων ἀστέρων ἐν ἑνὶ ζῳδίῳ σύνοδον ὑφ' Ὁμήρου διὰ τούτων ἐλεγχθῆναι. φθορὰ δὲ παντελής, ὅταν τοῦτο γένηται. σύγχυσιν οὖν τοῦ παντὸς ὑπαινίττεται, συνάγων εἰς ἓν Ἀπόλλωνα, τουτέστιν Ἥλιον, καὶ Ἄρτεμιν, ἣν φαμὲν εἶναι σελήνην κτλ. Er muß natürlich die chaldäische Fiktion allegorisch fassen und „deuten"!

[55]) a. a. O. cap. 25. πυρὸς μὲν οὖν αἰφνιδίως ἐκζέσαντος, ἁπάντων ἔσεσθαι κοινὴν ἐκπύρωσιν. εἰ δ'ἀθροῦν ὕδωρ ἐκραγείη, κατακλυσμῷ κόσμον ἀπολεῖσθαι.

vorhanden war (vgl. S. 35 Anm. 49), besonders hervor: die Katastrophen sind zur Läuterung der Welt bestimmt, der pessimistische Denker gefällt sich in greller Ausmalung der Vernichtungsschrecken[56]). Doch nur ein Pessimist konnte diese Vorstellung einer ewig unvollkommenen und läuterungsbedürftigen Welt fassen; heitere Gemüter, wie Epiktet, scheinen das alte Dogma wieder verworfen zu haben; ja, Epiktet gebraucht es sogar zu spöttischen Anspielungen[57]). Endlich faßt sich in Mark Aurel, gleichsam abschließend, die Lehre noch einmal zusammen: dieser letzte Stoiker hat das Dogma ganz im Sinne der Gründer der Schule, als Palingenesis aller Dinge, beibehalten[58]), eine Erscheinung, die wir sonst bei keinem der mittleren und jüngeren Stoiker beobachten können.

---

[56]) Schilderung der ἐκπύρωσις: Schluß der Consol. ad Marciam, der Sintflut: nat quaest. III, 27—30. Aus der Flut geht eine geläuterte Welt hervor: in sua secreta pelletur Oceanus, et antiquus ordo revocabitur. Omne ex integro animal generabitur, dabiturque terris homo inscius scelerum et melioribus auspiciis natus. Sed illis quoque innocentia non durabit, nisi dum novi sunt... etiam sine magistro vitia discuntur.

[57]) Arrian. Epict. Dissertat. III, 13, 4: ἐπεὶ εἰ τὸ μόνον εἶναι ἀρκεῖ πρὸς τὸ ἔρημον εἶναι, λέγε, ὅτι καὶ ὁ Ζεὺς ἐν τῇ ἐκπυρώσει ἔρημός ἐστι καὶ κατακλαίει αὐτὸς ἑαυτοῦ. τάλας ἐγώ, οὔτε τὴν Ἥραν ἔχω, οὔτε τὴν Ἀθηνᾶν κτλ Sonst wird der Wiederkunftsgedanke bei Epiktet nirgends erwähnt.

[58]) Comment. XI, 1, 3: (ἡ λογικὴ ψυχὴ) περιέρχεται τὸν ὅλον κόσμον καὶ τὸ περὶ αὐτὸν κενὸν καὶ τὸ σχῆμα αὐτοῦ καὶ εἰς τὴν ἀπειρίαν τοῦ αἰῶνος ἐκτείνεται καὶ τὴν περιοδικὴν παλιγγενεσίαν τῶν ὅλων ἐμπεριλαμβάνει καὶ περινοεῖ καὶ θεωρεῖ ὅτι οὐδὲν νεώτερον ὄψονται οἱ μεθ' ἡμᾶς οὐδὲ περιττότερον εἶδον οἱ πρὸ ἡμῶν ... und VII, 19, 2—3: πόσους ἤδη ὁ αἰὼν Χρυσίππους, πόσους Σωκράτεις, πόσους Ἐπικτήτους καταπέπωκεν κτλ. Außer Marc Aurel könnte noch Seneca die völlige Palingenesis vertreten haben [Schlußworte von consol. ad Marciam u. ep. 36]; doch ist diese „Wiedergeburt" vielleicht im Sinne von Senecas Unsterblichkeitslehre zu verstehen.

b) Übernahme und höchste Ausbildung der Palingenesis durch Plotin.

Plotin, und vielleicht schon vor ihm Epikur[59]), hat die grob sinnfällige ἐκπύρωσις, das Erbstück der primitiven Flutsage, abgestreift, bzw. es zur „Begrenztheitsantithese" „vergeistigt": die Zahl der „λόγοι" der Erscheinungen ist endlich, da die persönliche und somit begrenzte Weltseele alle umfaßt, und muß sich folglich, um die unendliche Zeit zu füllen, periodisch wiederholen[60]); und da Plotin auch die stoische εἱμαρμένη, wie auch den Glauben an deren siderische „Bilderschrift"[61]), übernahm, so hat er vermut-

---

[59]) Epikur übernahm einerseits das „kosmophysische Weltbild" Demokrits [wobei er aber die Vermutung Demokrits, daß gelegentlich einige Teilwelten sich völlig gleichen könnten, nicht unterschrieb; Genauer. s. Zeller, Phil. d. Griechen III, 1⁴ S. 422—23]; doch scheint er unabhängig davon gelehrt zu haben, daß „in der unendlichen Zeit für alle denkbaren Atomverbindungen" Platz gewesen sein müsse (so die Erklärung Zellers a. a. O. S. 423 für die überlieferten Worte: ὅτι οὐδὲν ξενὸν ἀποτελεῖται ἐν τῷ παντὶ παρὰ τὸν ἤδη γεγενημένον χρόνον ἄπειρον. Plut. b. Euseb. praep. evang., Diels, Dox. Graeci S. 581, 19).

[60]) Enn. V, 7, 1 u. 3 (Zitate nur in Auswahl): εἰ οὖν ὁ κόσμος μὴ ἀνθρώπου μόνον, ἀλλὰ καὶ τῶν καθ' ἕκαστα ζῴων, καὶ ἡ ψυχή· ἄπειρον οὖν τὸ τῶν λόγων ἔσται, εἰ μὴ ἀνακάμπτει περιόδοις καὶ οὕτως ἡ ἀπειρία ἔσται πεπερασμένη, ὅταν τ' αὐτὰ ἀποδιδῶται . . . . ἡ δὲ πᾶσα περίοδος πάντας ἔχει τοὺς λόγους, αὖθις δὲ τὰ αὐτὰ πάλιν κατὰ τοὺς αὐτοὺς λόγους.

Aus Enn. V, 7, 3: ὁπόσον γὰρ δεῖ τὸν κόσμον εἶναι καὶ ὁπόσα ἐν τῷ ἑαυτοῦ βίῳ διεξελεύσεται, κεῖται ἐξ ἀρχῆς ἐν τῷ ἔχοντι τοὺς λόγους . . . ἢ οὐ φοβητέον τὸ ἐν τοῖς σπέρμασι καὶ τοῖς λόγοις ἄπειρον, ψυχῆς τὰ πάντα ἐχούσης. ἢ καὶ ἐν νῷ, ἢ ἐν ψυχῇ, τὸ ἄπειρον τούτων ἀνάπαλιν τῶν ἐκεῖ προχείρων.

[61]) Ueber seine diesbezüglichen Ansichten sind wir sehr genau unterrichtet, da er sich sehr energisch mit dem astrologischen Aberglauben seiner Zeit auseinandergesetzt hat. Dieser sah in den Sternen eben nicht nur die Bilderschrift der εἱμαρμένη, er las nicht nur den Weltenlauf an ihnen ab, sondern faßte sie als launische Götter, die je nach ihrer Stellung, je nachdem sie erfreut oder betrübt waren, Glück oder Unglück

lich im stoischen Sinne die Palingenesis aller Dinge vertreten. Von dieser höheren Warte muß uns nun die Palingenesis der alten Stoiker primitiv erscheinen: sie war ausschließlich Problem der „Physik", Plotin macht sie zum Problem der Mathematik (Kombinatorik); die Stoiker, welche vom Weltenjahr ausgingen, brachten in der ἐκπύρωσις nur ein „Dokument", ein „Dogma", eine unbewiesen hingenommene Tatsache, ein Motiv der ewigen Wiederkunft; Plotin, der sich die Vorstellung des katastrophenlosen Weltenringes schuf, gab in der Begrenztheitsantithese zuerst ein Argument der Palingenesis. Dadurch aber wurde die ἐκπύρωσις nicht nur überflüssig, sondern geradezu störend: man hätte nebeneinander eine ewige Wiederholung von Katastrophen und eine ewige Wiederholung von Kombinationsreihen annehmen müssen (wenn man nicht beide Reihen zusammenfallen lassen wollte, wofür keinerlei Gründe zu finden sind!)[62]).

„schickten". Dem gegenüber betonte Plotin, die „Vorbedeutung" sei zwar mit den Sternen verknüpft, aber nicht von ihnen bezweckt; ihr selbständiges Eingreifen durchbreche die εἱμαρμένη. (Genaueres Zeller III, 2[4], S. 621—24). In dem Kapitel περὶ εἱμαρμένης (Enn. III, 1,6) ist seine Auffassung vor allem niedergelegt (Schluß): . . . sc. „ταῦτα" (die Sterne) παρέχεται δὲ . . . χρείαν τὴν τοῦ εἰς αὐτὰ ὥσπερ εἰς γράμματα βλέποντας τοὺς τὴν τοιαύτην γραμματικὴν εἰδότας ἀναγινώσκειν τὰ μέλλοντα ἐκ τῶν σχημάτων κατὰ τὸ ἀνάλογον μεθοδεύοντας τὸ σημαινόμενον.

Eine immanente Kritik wird freilich den Fatalismus Plotins noch weniger begreiflich finden als den der Stoa. Auch Plotin suchte, gleich Chrysipp, um der Ethik willen die Willensfreiheit zu retten. (Zeller a. a. O. S. 624.)

[62]) Auch der moderne Wiederkunftsgedanke mußte sich also, weil auch er von der „Begrenztheitsantithese" ausging, für die Form des Weltenringes entscheiden (was keineswegs selbstverständlich ist; denn auch dem modernen Denken stehen „Weltkatastrophen" zur Verfügung, die der alten ἐκπύρωσις nicht einmal ganz unähnlich sind).

VII. Der Wiederkunftsgedanke innerhalb der christlichen Welt.

1. Nun aber ändert sich das Bild: übermächtig wächst über alle antiken Spekulationen das Christentum empor, alles Verwandte aufsaugend, alles Wesensfremde erdrückend. Die Identifikation der ἐκπύρωσις mit den Vernichtungsschrecken der Apokalypse lag nur zu nahe[63]); doch auch der Wiederkunftsgedanke schien zunächst mit der christlichen Lehre vereinbar, ja er wurde durch die von philosophischem Geiste getragene Theologie eines Origenes sogar gefordert: was tat Gott, ehe er die Welt schuf? Was wird er tun, wenn die Welt, nach vollendeter Wiedereinbringung aller gefallenen Geister, in absoluter Einheit in ihm ruht? Da es Lästerung wäre, Gott müßig zu denken[64]), so ist anzunehmen, daß er wieder einen neuen Himmel und eine neue Erde schaffen wird, eine neue Welt der Unvollkommenheit, gleichwie er schon vor dieser Welt zahllose ähnliche Welten erschaffen und wieder aufgelöst hat[65]). Wir hätten hier

---

[63]) Justinus Apol. II, 7 (v. Arnim, Stoic. vet. fragm. II fr. 614): οὕτω γὰρ ἡμεῖς τὴν ἐκπύρωσιν φαμὲν γενήσεσθαι, ἀλλ' οὐχ ὡς οἱ Στωϊκοὶ κατὰ τὸν τῆς εἰς ἄλληλα μεταβολῆς λόγον.

[64]) Orig. De princip. III, cap. V, 3: si coepit mundus ex tempore, quid ante faciebat deus quam mundus inciperet? Otiosam enim et immobilem dicere naturam dei impium est simul et absurdum, vel putare quod bonitas aliquando bene non fecerit et omnipotentia aliquando non egerit potentatum.

[65]) Orig. De princip. II, cap. I (S. 109 Z. 4–8 Kötschau): dubium enim non est, quin finis ipsius in multa adhuc diversitate ac varietate reperiendus sit, quae utique varietas in huius mundi fine depraehensa causas rursum diversitatum alterius mundi post hunc futuri occasionesque praestabit, quo scilicet huius mundi finis initium sit futuri. — De princip. III, cap V, 3: non tunc primum, cum visibilem istum mundum fecit deus,

also, wie bei Epikur, eine verstärkte Ähnlichkeit der Weltperioden, insofern auch alle Einzelzustände wiederkehren. Dabei zeigt sich, wie unumstößlich richtig die Auffassung ist, daß der antike Geist trotz seiner εἱμαρμένη den Begriff des „Naturgesetzes" nicht gekannt hat (vgl. Einl. S. 4): ein moderner Denker könnte sich die Wiederholung kleinster Einzelzüge — so wie es der „Prediger Salomo" doch meint! — nur als eine Wiederholung absolut gleicher Geschehensreihen denken; Origenes [für den die stoische εἱμαρμένη natürlich unannehmbar war[66])] hatte nicht den geringsten Grund, eine „Palingenesis" anzunehmen; er konnte sich die Wiederholung der Einzelzüge nur sporadisch denken[67]).

---

coepit operari, sed sicut post corruptionem huius erit alius mundus, ita et antequam hic esset, fuisse alios credimus. Quod utrumque divinae scripturae auctoritate firmabitur. Nam quod erit post hunc alius mundus, Esaias docet dicens: „Erit caelum novum et terra nova, quae ego faciam permanere in conspectu meo, dicit dominus." Quod autem ante hunc mundum fuerint etiam alii, Ecclesiastes ostendit dicens: Quid est, quod factum est? ipsum quod futurum est. Et quid est quod creatum est? hoc ipsum quod creandum est; et nihil est omnino recens sub sole.

[66]) Einen „christlichen Fatalismus" (vgl. die Prädestinationslehre) empfand Origenes als Widerspruch!

[67]) Daß dem wirklich so war, geht nicht nur aus Origenes' Lehre vom freien Willen hervor [De princip. II, cap. IX, S. 165, Z. 25—27 Kötschau: Voluntarios et liberos motus a se conditis mentibus creator indulsit, quo scilicet bonum in eis proprium fieret, cum id voluntate propria servaretur]; vielmehr finden sich bei ihm direkte Auseinandersetzungen mit den Stoikern (von denen er also wohl die Anregung zu seinem Wiederkunftsgedanken empfangen hat): De princip. II, cap. III, S. 119, Z. 4—15 Kötschau: iam vero qui indissimiles sibi mundos ac per omnia pares aliquando evenire confirmant, nescio quibus id possint asserere documentis ... non enim cursu aliquo in eosdem se circulos post multa saecula revolvente aguntur animae ... (Aehnlich contra Celsum IV, 68, Vol. I, p. 338, 3 Kö. = v. Arnim, Stoic. vet. fragm. II, fr. 626). Wie Origenes die

2. Doch mochte die theologische Spekulation auf Grund eines vertieften Gottesbegriffes sich zum Wiederkunftsgedanken genötigt sehen —, an eine Verquickung der Lehre mit dem Christentum war nicht zu denken. Wenn ein Synesius die stoische (bezw. Plotinsche) Palingenesis in sein Lehrsystem aufnahm, so zeigte er eben damit, daß er den Kern der christlichen Lehre nicht erfaßt hatte[68]). Denn das letzte, innerste Motiv des Wiederkunftsgedankens, — welches wir bisher nicht zu erwähnen hatten, da die antiken Denker sich seiner nicht bewußt waren —, war eben doch die Diesseitsfreude des hellenischen Geistes, die der Erde nicht satt wurde. Dieses innerste Wesen hatte sich noch zuletzt, bereits im Kampfe mit weltflüchtigen Strömungen, durch Plotins Mund ausgesprochen: wäre die Welt wirklich „schlecht", so eifert er gegen die Gnostiker, so hätte die Weltseele längst auf eine

---

εἱμαρμένη ablehnte, so verwarf er auch die zu ihr gehörige Astrologie: contra Celsum IV, 12, Vol. I, p. 282,9 Kö. = Arnim a. a. O. II, fr. 628: ἡμεῖς δὲ οὔτε τὸν κατακλυσμὸν οὔτε τὴν ἐκπύρωσιν κύκλοις καὶ ἀστέρων περιόδοις ἀπατίθεμεν. Und De princip. III, cap. 3, S. 257, Z. 27 Kötschau, bezeichnet er die Astrologie der Chaldäer geringschätzig als bloße „sapientia huius mundi et principum huius mundi". — Nach dem Gesagten ist es jedenfalls unerfindlich, wie Ueberweg den Wiederkunftsgedanken des Origenes als zweifelhaft, als nur „möglich" hinstellen kann. (Grundriß der Geschichte der Philosophie [10] 1915, II, S. 167).

[68]) Synes. Aegyptius sive de providentia, sect. II [Patrologiae cursus completus, series graeca, 66, Paris 1859, Sp. 1277—78]. εἰ δέ τις τοῦτο προσβάλοι, χορηγούσης ἀστρονομίας τὰς πίστεις, ἀποκαταστικὰς εἶναι περιόδους ἀστέρων τε καὶ σφαιρῶν, ... οὗτος τῇ μὲν αἰγυπτιάζοι, τῇ δὲ ἑλληνίζοι, καὶ σοφὸς ἂν εἴη τέλεος ἐξ ἀμφοῖν ... ὁ τοιοῦτος οὖν οὐκ ἂν ἀπογνοίη τῶν αὐτῶν κινημάτων ἐπανιόντων συνεπανιέναι τὰ αἰτιατὰ τοῖς αἰτίοις καὶ βίους ἐν γῇ τοὺς αὐτοὺς εἶναι τοῖς πάλαι, καὶ γενέσεις ... καὶ γνώμας καὶ τύχας.

Wiederholung des Weltprozesses verzichtet[69]). Demgegenüber wirkte im Christentum eine so übermächtige Sehnsucht nach Jenseits und Ewigkeit, daß man diese durch keine Welterneuerung „unterbrochen" wissen wollte. Dieser Gefühlskern der Religion siegte schließlich auch über die tiefsinnige Theologie des Origenes[70]), wie auch die sittliche Wendung der periodischen ἐκπύρωσις [nach dem Vorgang der alten Stoiker und Senecas noch in den Schriften des Hermes Trismegistos][71]) keinen Eingang in das Christentum finden konnte.

II.

Kampf des Wiederkunftsgedankens gegen die Argumente der modernen Kosmologie; Nietzsches Palingenesis aller Dinge.

I. (Vorstufe): Spencers Rhythmenphilosophie.

Der Wiederkunftsgedanke hat im Grunde nur einen ernst zu nehmenden modernen Vertreter: Nietzsche. Doch ist der Mangel einer größeren Auswahl nicht zu beklagen: denn einmal vertritt

[69]) Enn. II, 9, 4: ... ἤδη ἔδει μηκέτι ἐλθεῖν εἰς γένεσιν πάλιν πειραθείσας ἐν τῇ προτέρᾳ γενέσει τῶν τῇδε κακῶν. ὥστε ἤδη ἂν ἐπέλιπον ἰοῦσαι. [Subjekt: Die Einzelseelen, auf die die „Weltseele" vergeblich wartet.]

[70]) Hieronymus ep. 96 = Arnim a. a. O. II, fr. 631: nec quisquam hominum crebrius moritur, quod Origenes ausus est scribere, Stoicorum impiissimum dogma divinarum cupiens scriptarum auctoritate firmare.

[71]) Josef Kroll: Die Lehren des Hermes Trismegistos S. 170 ff. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters XII.)

ihn Nietzsche in seiner radikalsten Form, der „Palingenesis aller Dinge", so daß die anderen Formen als Entwickelungsstufen Nietzsches mitgegeben sind; und anderseits sind Nietzsches Gedankengänge so allseitig und logisch durchgebildet, daß man sie als für modernes Denken typisch bezeichnen kann.

Der moderne Wiederkunftsgedanke mußte mit der „Entwickelung" ganz neu anheben; die Lehren des Altertums, denen es, wie wir sahen, in den überlieferten Schriften ja durchweg an zusammenhängender, eindringlicher Darstellung mangelt, waren zu stärkerer Nachwirkung ungeeignet[72]), und eine selbständige Erneuerung schien bei keiner der antiken Formen des Wiederkunftsgedankens geboten[73]). Nur der von Empedokles inaugurierten (aber noch keineswegs formulierten) Rhythmenphilosophie war der Boden bereitet. In demselben Maße, wie sich das Gebiet der Geschichte erweitert hatte, hatte man zahllose Rythmen im historischen Geschehen beobachtet. Dem antiken Denker standen nur die ersten Anfänge engbegrenzter „Geschichte" zu Gebote; der moderne Forscher kennt ein unendlich reicheres und besser überliefertes historisches Geschehen,

---

[72]) Wie gering der Einfluß der Antike war, kann uns so recht Nietzsche, der Altphilologe von Haus, zeigen. Vergl. Seite 56 ff.

[73]) Nur das „Kosmophysische Weltbild" Demokrits, welches allerdings aus dem Bereich der Wiederholungen des Weltprozesses ausscheidet, wurde durch die neue Auffassung des Kosmos fast in das Reich der empirischen Beobachtung gerückt und fand, man kann wohl sagen, zahllose Vertreter. (Einer der markantesten ist Du Prel, der den „Kampf ums Dasein am Himmel" aus Darwin'schen Zuchtwahlprinzipien erklären wollte.)

aus dem ein rhythmisches Überwiegen entgegengesetzter Kräfte leicht herauszulesen ist. Und die Menschheitsgeschichte erweiterte sich durch die geologische und paläontologische Forschung zur Erdgeschichte, zur Entwickelungsgeschichte des Stammbaumes der Lebewesen, durch die Astrophysik zur Geschichte des Kosmos: und überall war Geschichte, überall fand man den Geschichtsrhythmus bestätigt: abwechselnde Perioden der Entwickelung und des Verfalls, bedingt durch das Spiel entgegengesetzter Kräfte [74]). Spencer, der aus jedwedem Geschehen den „Rhythmus" herausfühlen wollte, schritt zu der Hypothese fort, daß auch das kosmische Gesamtgeschehen sich irgendwie in abwechselnden Perioden der Entwickelung und des Verfalls bewegen müsse [75]). Da die empirisch beobachteten Rhythmen durchweg den Charakter des allmählichen Überganges trugen, so nahm Spencer vom kosmischen Gesamtrhythmus das Gleiche an: die „Weltkatastrophe" (die ja auch dem modernen

---

[74]) Als Beispiel dienen Spencers eigene Worte: „In der Summe von Licht und Wärme, welche irgend ein Teil der Erdoberfläche von der Sonne empfängt, findet ein vierfacher Rhythmus statt: der von Tag und Nacht, der von Sommer und Winter; der, welcher durch die veränderliche Lage der Achse in der Sonnennähe und Sonnenferne bedingt wird und zu seinem Ablauf 21 000 Jahre braucht; und der, welcher aus der Veränderung in der Exzentrizität der Bahn hervorgeht und in Millionen von Jahren durchmessen wird." [Spencers Werke, autor. Übers. von B. Vetter, I, S. 261.]

[75]) „Offenbar sind es die allgemein nebeneinander bestehenden Kräfte der Anziehung und Abstoßung, welche den Rhythmus in allen kleineren Vorgängen im Universum hervorrufen, die auch den Rhythmus in der großen Gesamtheit seiner Veränderungen verursachen; — die jetzt eine unermeßlich lange Periode herbeiführen, während welcher die an-

Denken nicht fremd war, vgl. das moderne „kosmophysische Weltbild" S. 46 Anm. 73) fand in seinem System keinen Platz, im Gegensatz zur Lehre des Empedokles, dessen ausschließlich „apriorisches" Denken jeden „Rhythmus" mit der absoluten Alleinherrschaft der einen Kräftespezies hatte enden lassen. Auch hierin mag ein Grund für die Tatsache liegen, daß der moderne Wiederkunftsgedanke ausschließlich von der Basis des katastrophenlosen „Weltenringes" ausging (einen anderen Grund hierfür vgl. S. 41 Anm. 62).

II. Die Argumente der modernen Kosmologie.

Doch schien die neue Wissenschaft dem Wiederkunftsgedanken ebensowenig Raum geben zu wollen, wie das christliche Mittelalter.

a) Gegen die Ewigkeit des Weltprozesses wandte sich die neue Mechanik (bezw. „Mechanistik"), welche sich genötigt sah, sowohl nach rückwärts wie nach vorwärts Endzustände des Weltprozesses anzunehmen[76]). Ihr logi-

---

ziehenden Kräfte vorwiegen und allgemeine Konzentration bedingen, und darauf eine unermeßlich lange Epoche folgen lassen, während welcher die abstoßenden Kräfte vorwiegen und allgemeine Zerstreuung bedingen, abwechselnde Epochen also der Entwickelung und der Auflösung. Und so gelangen wir zu der Vorstellung von einer Vergangenheit, in welcher sukzessive Entwickelungen stattgefunden haben, und von einer Zukunft, in welcher andere solche Entwickelungen stattfinden werden, stets gleich im Prinzip, aber niemals gleich in ihrem tatsächlichen Resultat." [Spencer a. a. O, I, S. 546.]

[76]) Diese wurden vor allem durch das Entropiegesetz gefordert, welches Nietzsche vermutlich nicht aus Clausius' grundlegenden Abhandlungen kannte [er erwähnt diesen nie!],

sches Seitenstück war die Forderung, die Kant in der „1. Antinomie der reinen Vernunft" als Beweis für die „Thesis" aufstellte: die Welt müsse einen Anfang in der Zeit haben, da sonst jeder gegenwärtige Augenblick eine „abgeschlossene Unendlichkeit" bedeute, was ein Widerspruch sei[77]). (Von den Gegengründen der Mechanik wird auch die Rhythmenphilosophie Spencers getroffen, insofern jeder Übergang von einem Rhythmus zum andern ein labiles Gleichgewicht der Kräfte darstellt, welches leicht in ein absolutes übergehen kann, so daß man niemals vorher weiß, ob eine Wiederholung des rhythmischen Prozesses eintreten wird oder nicht.)

a') Fand also der erste Teil der Begrenztheitsantithese wenig Anklang[78]), so lag die zweite Bedingung, die Begrenztheit der materiellen Möglichkeiten, aus ähnlichen mechanistisch-logischen Erwägungen um so näher. Die Tatsache der Gravitation als eines kosmischen Gesetzes verlangte die Annahme eines „Weltenschwer-

---

sondern durch Thomsons nicht minder bedeutsame Ausführungen („On a universal tendency in nature to the dissipation of mechanical energy", Philosophical Magazine, London 1852 Vol. 4, p. 304—306; auch Thomson wird von Nietzsche nur einmal genannt, im Aphor. 1066 des „Willens zur Macht").

[77]) Dies las Nietzsche in Dührings „Cursus der Philosophie" Leipzig 1875, S. 19: „die rückwärts fortschreitende Unendlichkeit ist eben nur ein voreiliges Vorstellungsgebilde. Da sie nämlich in der Wirklichkeit in umgekehrter Richtung durchlaufen sein müßte, so würde sie bei jedem ihrer Zustände eine unendliche Zahlenreihe hinter sich haben. Hiermit aber wäre der unzulässige Widerspruch einer abgezählten unendlichen Zahlenreihe begangen."

[78]) Eine Einwendung im Sinne von Kants „Antithesis" würde das Problem, da sie ja keine Widerlegung der „Thesis" böte, nur zur Antinomie zerspalten, nicht entscheiden!

punktes", und somit einer endlichen Weltmasse[79]). Auch diese Forderung fand ein logisches Seitenstück: von den drei Weltfaktoren Raum, Zeit und Masse muß die Masse konstant sein, eine veränderliche Masse ist undenkbar, da wir nichts kennen, was diese Veränderung bewirken sollte[80]), so daß man ohne die Annahme der konstanten Masse keine logische Verbindung der Einzelheiten, also keine „Welt" zustande brächte.

Aber die einfache Annahme der begrenzten Masse, die den antiken Anforderungen vielleicht genügt hätte, mußte versagen gegenüber der Erwägung der modernen Mathematik, daß der begrenzte Stoff im unendlichen Raum immer noch unendlich viele Lagen einzunehmen vermöchte und somit unendlich viele Kombinationsmöglichkeiten hervorzubringen imstande wäre[81]).

---

[79]) Schon der Nachweis der Spektralanalyse, daß die ungeheure Mannigfaltigkeit des Kosmos von einer geringen Zahl chemischer Elemente gebildet werde, schien geeignet, selbst einer unendlichen Masse begrenzte Kombinationsmöglichkeiten zuzuschreiben. [Trugschluß von Blanqui und Le Bon vgl. S. 53 Anm.].

[80]) Diesen Satz fand Nietzsche bei O. Schmitz-Dumont „Die mathematischen Elemente der Erkenntnistheorie" Berlin 1878, S. 341—342: Raum und Zeit können in ihrer Eigenschaft als reine Denkformen nicht „wirkend" gedacht werden. Auch mangele beiden ein fester Anfangspunkt, auf welchen die Veränderungen bezogen werden könnten, weshalb auch keinem Teile der Zeit oder Orte des Raumes ein spezifisches „Vermögen" innewohne. — Nietzsche, der das Werk eingehend studierte (vgl. E. Förster-Nietzsches Biographie II, S. 516) übersetzte den Gedanken in seine Sprache mit den Worten: „Wir verbieten uns den Begriff einer unendlichen Kraft, als mit dem Begriff „Kraft" unverträglich. (W. XII, Aphor. 94.)

[81]) Ja selbst im begrenzten Raum genügte das „stete Medium

b) Schien so bereits die kosmische Palingenesis unmöglich, so mußte die Palingenesis aller Dinge gerade dann unmöglich werden, wenn es gelang, die Argumente a) und a') aus dem Felde zu schlagen. Denn die Hauptbedingung der Palingenesis aller Dinge, die „mechanistische Gesamtanschauung" (= der antiken ἀειπίρμένη, vgl. S. 16), war ja eben ein Kind derselben „Mechanistik", die auf der andern Seite die Endzustände der Welt bedingungslos fordert und so den Wiederkunftsgedanken von Grund aus entwurzelt [82]).

War die „Argumentation" Plotins ein großer Fortschritt gegenüber dem bloßen ἐκπύρωσις-Dogma der Stoa, so zeigt die moderne Spekulation wieder Plotin gegenüber eine bedeutende Vertiefung des Palingenesisproblems. Als moderner „Vertreter" kann natürlich nur gelten, wer

---

von Raum und Zeit" — die hier freilich beide als absolut vorhanden gesetzt werden müßten! — um immer neue Kombinationsmöglichkeiten zu schaffen.

Auch diese These der Gegenpartei trat Nietzsche zuerst in Dührings „Cursus der Philosophie" entgegen (S. 84—85): „Die bloße Zahl der materiellen Teile und Kraftelemente würde an sich die unendliche Häufung der Kombinationen ausschließen, wenn nicht das stetige Medium des Raumes und der Zeit eine Unbegrenztheit der Variationen verbürgte. Aus dem, was zählbar ist, kann auch nur eine erschöpfbare Anzahl von Kombinationen folgen. Aus dem aber, was seinem Wesen nach ohne Widerspruch gar nicht als etwas Zählbares konzipiert werden darf, muß auch die unbeschränkte Mannigfaltigkeit der Lagen und Beziehungen hervorgehen können".

Im selben Zusammenhang führt der Antipode Nietzsches aus, daß „die Prinzipien des Lebensreizes mit ewiger Wiederholung derselben Formen nicht verträglich seien."

[82]) Ein Ausgleich des Widerspruches ist unmöglich, wenn man nicht den eigentlichen Wiederkunftsgedanken aufgibt und das „Kosmophysische Weltbild" zur Lösung heranzieht. Ein Finalzustand, ein absolutes Gleichgewicht, läßt sich mit natür-

das Problem ganz durchdenkt. Für Plotin, der von der Ideenlehre ausging, bestand das „Problem der unendlich vielen Lagen im unendlichen Raum" nicht: nahm er eine begrenzte Zahl von λόγοι an, so ergab sich daraus für ihn die Wiederholung des Weltprozesses, „da die Weltseele alle λόγοι umfaßte". Wenn dagegen moderne Denker aus der bloßen Annahme begrenzter Kombinationsmöglichkeiten, ohne zum Problem der Lagen im Raum, der mechanistischen Endzustände usw. Stellung zu nehmen, die Palingenesis folgern, so ist dies eben philosophischer Dilettantismus, und wir können über diese „Vertreter" der Palingenesis so kurz als möglich hinweggehen![83])

---

lichen Mitteln nie wieder in die Bewegung eines neuen Weltanfanges überführen; [so meinen wenigstens naturwissenschaftlich geschulte Köpfe, wie Nietzsche, der, wie wir sehen werden, eben darum den „Finalzustand" niederzukämpfen sucht]. Ableugnen ließe sich der „Finalzustand" nur auf Grund der Hypothese, daß der Kosmos aus zahllosen Systemen nebeneinander bestehe, die sich wechselseitig beeinflussen, so daß der Auflösung des einen Systems stets die Neubildung eines anderen entspricht. [So das für Nietzsche bedeutsame Werk „Die Kraft, eine realmonistische Weltanschauung" von J. G. Vogt, Leipzig 1878. Der Einfluß Spencers liegt auf der Hand. So übte Spencers Rhythmenphilosophie, die Nietzsche nicht gekannt hat — er kannte Spencer nur als Soziologen und Ethiker — doch großen indirekten Einfluß auf Nietzsche.] Damit aber begibt man sich 1. auf den Boden des kosmophysischen Weltbildes (welches außerhalb unserer Betrachtung liegt) und 2. folgt hieraus durchaus keine Palingenesis, insofern doch erst die Koinzidenz der Zeitdauer der rhythmischen Bewegung und der Ablaufszeit der Kombinationsmöglichkeiten erwiesen werden muß, was unmöglich ist. (Vgl. S. 41).

[83]) Zu ihnen gehört in erster Linie Blanqui, der französische Sozialist, der 1871 im Gefängnis eine kleine Schrift „L'éternité par les astres" verfaßte, in welcher er folgende Hypothese verfocht: Die Welt ist nach Raum, Zeit und Masse unendlich, da jedoch ihre Kombinationsmöglichkeiten begrenzt sind, so muß die Masse, um den unendlichen Raum zu füllen, unendlich viele absolut gleiche Welten nebeneinander bilden,

Denn das ist der innerste Unterschied zwischen dem antiken und dem modernen Wiederkunftsgedanken: jener ist das Kind einer werdenden und jungen Kultur, er entwickelt sich organisch aus primitiven kosmologischen Vorstellun-

---

und um die unendliche Zeit zu füllen, wieder und wieder absolut gleiche Geschehensketten abrollen. „Außer seinem Dasein, von der Geburt bis zum Tode, das man auf einer Unmenge von Erden lebt, lebt man ein solches in zehntausend verschiedenen Auflagen". (Nach Henri Lichtenberger, „Die Philosophie Friedrich Nietzsches", übersetzt von Elisabeth Förster-Nietzsche, Dresden u. Leipzig 1899, Anhang. Das Werk Blanquis war z. Zt. in Deutschland nirgends zu haben.) Daß dieselbe „Mechanistik", die die Palingenesis aller Dinge bewirkt, auch den „Finalzustand" fordert, weiß Blanqui ebensowenig, als er das „Argument der unendlichen Lagen im Raume" kennt, welches sein Gebäude völlig zerstören müßte.

Ein wenig tiefer gräbt Gustave Le Bon, der wenigstens ein schwaches „Es kann nicht sein" gegenüber dem „Finalzustand" geltend macht, und zudem vernünftig genug ist, sich auf das gleiche Nacheinander in der Zeit zu beschränken. Ja, man kann aus seinen Werken selbst einen noch höheren Grad von Überlegung herauslesen: vielleicht hat er sich auf kosmische Palingenesis beschränkt! Denn wenn er den Vertretern der gequälten Menschheit zuruft: „Sisyphus und Tantalus, erhofft keine Erlösung, ihr seid unsterblich", so kann man das als Beschränkung auf die Wiederholung der großen Menschheitstypen betrachten. [„L'homme et les sociétés" II, Paris 1881, S. 420 ff.] — Am bedeutsamsten ist, daß man Nietzsche unter den Einfluß der beiden Franzosen hat stellen wollen. Doch hat 1) Nietzsche keinen von beiden je schriftlich erwähnt, Le Bon auch nie gesprächsweise; 2) konzipierte er seine Lehre 1881 gleichzeitig mit dem Erscheinen des Le Bon'schen Buches, und war gerade im Jahre 1881 von Kopfschmerz und Augenschwäche so geplagt, daß ihm fast jede Lektüre neuer Bücher untersagt war (nach Henri Lichtenberger a. a. O. S. 204 und E. Förster-Nietzsche in der Einleitung desselben Werkes S. 43—44). Ist also hier der Einfluß ohnehin unwahrscheinlich, so wissen wir anderseits, daß Nietzsche Blanqui, dessen Werk 9 Jahre älter ist als seine Konzeption von 1881, erst 1884 kennen lernte. Wie mir Frau Prof. Förster-Nietzsche auf eine Anfrage gütigst mitteilte, notierte sich Nietzsche im Jahre 1884 in der Züricher Lesehalle nach einer Zeitschrift den Namen Blanqui, „hochbeglückt, dem Gedanken der ewigen Wiederkunft auch bei anderen Zeitgenossen zu begegnen".

gen; darum mußte uns bei seiner Behandlung auch das abstruseste Phantasiegebilde wertvoll sein als symptomatisches Glied einer allmählichen Entwicklung. Dagegen der moderne Wiederkunftsgedanke hat keine Entwicklung: alle seine Vertreter (Spencer, Blanqui, Le Bon, Nietzsche) sind etwa Zeitgenossen.

Durch die verschiedensten Strömungen bedingt, taucht der Gedanke plötzlich auf, von Anfang an in hartem Kampfe gegen die Argumente der Kosmologie; er trägt, als typisches Kind einer vorgerückten Kultur, von vornherein polemischen, oppositionellen Charakter. Darum ist von seinen modernen Vertretern nur derjenige zu beachten, der im Kampf etwas leistet, der den Feind erkennt und sich mit ihm auseinandersetzt. Das aber hat nur Nietzsche getan[84]).

III. Kampf der Palingenesis gegen die kosmologischen Argumente.

a) Vorbereitung durch Schopenhauer.

1. Schopenhauer suchte seinen eleatisierenden Pessimismus, der alles „Werden", alle Entwicklung leugnete, unter anderem auch aus

---

[84]) Auch Spencer kommt nicht ernstlich in Frage, da seine Rhythmenphilosophie durchaus hypothetisch gehalten ist. Spencer kannte die Grenzen der Wissenschaft zu gut, als daß er die Frage, ob ein labiles Gleichgewicht — wie es ja zwischen zwei „Rhythmen" stets eintreten mußte — in ein absolutes übergehen könne oder nicht, hätte erörtern wollen. Schon dadurch, daß er das labile Gleichgewicht zugab [aut. Übers. von B. Vetter, III, S. 439], gestand er, daß bei jedem Übergang zwischen zwei kosmischen „Gesamtrhythmen" mit dem Wärmetod gerechnet werden müsse. Der „polemische Geist" geht seiner Lehre also ab.

dem Argument der „Begrenztheitsantithese“ zu beweisen: alle Möglichkeiten müßten erschöpft, alle Entwicklung auf dem toten Punkt des starren Seins angelangt sein[85]). Schopenhauer hat ein Recht zu dieser Folgerung, da für ihn, den Phänomenalisten, der den absoluten Raum leugnet, eine begrenzte Masse auch nur eine begrenzte Zahl von Lagen im Raume haben kann.

2. Schopenhauer erkannte den biologischen Wert des Gedankens der Palingenesis aller Dinge: zum Typus des „lebenbejahenden Menschen“, dessen Bild er kontrastierend entwarf, gehörte für ihn der Wunsch nach ewiger Wiederholung des genau gleichen Schicksals[86]).

Die Bedeutung dieser sporadischen Einfälle wird klar, wenn man bedenkt, daß Nietzsche Schopenhauer als seinen „Erzieher“ betrachtete

---

[85]) „Die Welt als Wille und Vorstellung“ II, S. 205 [herausgegeben v. Deussen, München 1911]: „Der Lehre von irgend einem Werden vermittelst des Weltprozesses stellt sich die Einsicht a priori entgegen, daß bis zu jedem gegebenen Zeitpunkt schon eine unendliche Zeit abgelaufen ist, folglich alles, was mit der Zeit kommen sollte, schon da sein müßte“. II, S. 557: „Könnte (der Mensch) jemals nicht sein, so wäre er schon jetzt nicht. Denn die Unendlichkeit der Zeit, mit der darin erschöpften Möglichkeit aller Vorgänge, verbürgt, daß, was existiert, notwendig existiert“. Schopenhauer, der vom Sein ausgeht, folgert also aus demselben Argument das „ewige Sein“, aus dem Nietzsche, der vom Werden ausgeht, das ewige periodische Werden folgert. Die erkenntnistheoretische Frage, ob die Welt im Grunde ein Sein oder ein Werden sei [diese Frage kann hier nicht erörtert werden], hat mit dem Problem der Palingenesis, als eines Phänomens der empirischen Welt, nichts zu tun!

[86]) „Die Welt als Wille und Vorstellung“ I, S. 334—335: „Wer im Leben Befriedigung fände, wem vollkommen wohl darin wäre, und der, bei ruhiger Überlegung, seinen Lebenslauf, wie er ihn bisher erfahren, von unendlicher Dauer oder von

und jede Seite seines Meisters gelesen haben wollte. (Vergl. „Schopenhauer als Erzieher" [Nietzsche W., I., S. 398]).

b) Nietzsches Vorarbeit.

I. Bei der großen Zahl der antiken Vertreter des Wiederkunftsgedankens sollte man meinen, daß Nietzsche den größten Teil der „Vorarbeit" für die eigne Lehre in seiner Philologenzeit geleistet hätte. Dem ist aber nicht so. Überblicken wir die schriftlichen Dokumente seiner Beziehungen zu den antiken Vorgängern[87]), so finden wir, daß ihm die meisten überhaupt entgangen sind, und daß er, abgesehen von einer im Sande verlaufenden ersten Anregung, für seinen Wiederkunftsgedanken von der Antike nichts empfangen hat.

1. An Empedokles' Lehre scheint Nietzsche nicht gedacht zu haben, seltsamerweise, denn Empedokles sollte ihm zum Helden einer Tragödie werden. In diesem Entwurf ist zwar von „Wiedergeburt" die Rede[88]); doch scheint hier nur der Seelenwanderungsglaube des

---

immer neuer Wiederkehr wünschte, und dessen Lebensmut so groß wäre, daß er gegen die Genüsse des Lebens alle Beschwerde und Pein ... willig und gern mit in Kauf nähme; ein solcher stände mit festen, markigen Knochen auf der wohlgerundeten, dauernden Erde".

[87]) Im voraus sei bemerkt, daß zu dieser Untersuchung auch die Briefliteratur, einschließlich des Briefwechsels mit Rhode, herangezogen wurde; sie bietet jedoch keinerlei Material!

[88]) „Das Volk, um den Krater versammelt: Empedokles wird wahnsinnig und verkündet vor seinem Verschwinden die Wahrheit der Wiedergeburt" ... „3. Akt ... Todestaumel des — von der Pest befallenen — Volkes bei der Verkündung der Wiedergeburt"; Werke IX, S. 130 u. 134.

Empedokles gemeint zu sein. Für diese Auffassung spricht entschieden die Beschreibung der Φίλος-Νεῖκος-Lehre im „Philosophenbuch" [Werke X, S. 96—97], nach welcher Nietzsche vom „Weltenjahr" des Empedokles wenig berührt worden sein kann: „einstmals wird alles wieder ein einziges Leben sein, der seligste Zustand" (a. a. O. S. 97); — kein Wort von einer immer erneuten weltbildenden Entzweiung des Σφαῖρος!

2. Die Stoiker spielen bei Nietzsche nur als ethische Antipoden[89]) eine Rolle, nicht als Lehrer der ewigen Wiederkunft. Nur im „Ecce homo" (W. XV, S. 65) berichtet er: der Wiederkunftsglaube könne schon von Heraklit gelehrt worden sein . . ., „zum mindesten hat die Stoa, die fast alle ihre grundsätzlichen Vorstellungen von Heraklit geerbt hat, Spuren davon".

3. Plotin wird von Nietzsche nie erwähnt [dasselbe gilt von Origenes, dessen Name ihm nur einmal gelegentlich des Zitates von Heraklit fr. 80 Diels aus der Feder geflossen zu sein scheint]; auch des Neuplatonismus gedenkt er kaum und nur flüchtig [Werke XI, S. 256 u. 318, Philol. Bd. I, S. 351, Philol. Bd. II, S. 234]. Und wenn er in Aphor. 1061 des „Willens zur Macht" (4. Buch, 3. Abt.) feststellt: „Die beiden extremsten Denkweisen, die mechanistische und die platonische, kommen überein in der „ewigen Wiederkunft", so kann dies auf die „tellurischen Katastrophen" Platons gehen (vgl. S. 27 dieser Arbeit). Doch gesetzt auch, er hätte damals von

[89]) Vgl. besonders „Jenseits von Gut und Böse" Aph. 9.

Plotins Lehre gewußt, — bemerkenswert ist hier jedenfalls, daß gerade sein Freund E. Rhode als einer der ersten auf Plotins Lehre hinwies, während sie Zeller entgangen zu sein scheint! —, so dürfte man doch auf Grund dieses Aphorismus nicht von „Einfluß" sprechen: Nietzsche hatte seine Lehre damals längst fertig ausgebildet!

4. Anderseits sind ihm die doch fraglos vieldeutigen Dokumente Anaximanders, Heraklits und der Pythagoreer aufgefallen und haben ihm eine erste Anregung zum Wiederkunftsgedanken gegeben. [Über die Orphiker, Anaximenes und Diogenes v. Apollonia liegt nichts vor: er betrachtet sie nur als „Mittel", um die Lebenszeit der „bedeutenderen" Vorsokratiker zu errechnen. Philol. Bd. II, S. 174, Bd. III, S. 139, 152 ff., 308—309, 341 ff.]. Betreffs Anaximander und Heraklit berichtet das „Philosophenbuch": . . . „Überstimmung Heraklits mit Anaximander: er glaubte wie jener an einen periodisch sich wiederholenden Weltuntergang". (Werke X, S. 39.) Nietzsche fügt in feinem Verständnis hinzu, daß die ewige Wiederholung des Weltprozesses ja nicht als eine stets aufs neue zu leistende Sühne, sondern nur als ein stets erneutes kindliches Spiel gefaßt werden dürfe [sonst erwähnt er Heraklits Lehre noch Werke I, S. 139]. Heraklits Einfluß gab Nietzsche zu.[90])

5. In ähnlicher Weise faßt Nietzsche das zweifelhafte Dokument der Pythagoreer im

[90]) „Die Lehre von der ewigen Wiederkunft, d. h. vom unbedingten und unendlich wiederholten Kreislauf aller Dinge, . . . könnte zuletzt auch schon von Heraklit gelehrt worden sein".

Sinne einer objektiven Palingenesis: „daß bei gleicher Konstellation der himmlischen Körper auch auf Erden das Gleiche, und war bis aufs Einzelne und Kleine, sich wiederholen müsse". (Werke I, S. 298.) Dabei schreibt er also in doppelt unberechtigter Weise den Pythagoreern sowohl die εἱμαρμένη als auch deren astrologischen Ausdruck zu. Doch dürfte Nietzsche hier die stärkste Anregung empfangen haben, wenn auch deren Charakter (zunächst) durchaus negativ blieb: „sollte die Erde ihr Theaterstück jedesmal nach dem 5. Akt von neuem anfangen", so spottet er (a. a. O.), „dann müßten die Astronomen wieder zu Astrologen werden".

II. Der Kampf Nietzsches gegen die Argumente der Kosmologie begann um 1880, als er, anscheinend bei der Lektüre von J. G. Vogt „Die Kraft" (vgl. S. 52 Anm. 82. [Das Buch steht mit vielen Randstrichen versehen in Nietzsches Bibliothek]), dessen Leitmotiv aufnahm, daß, da nun einmal eine Ewigkeit der Welt mit den Grundlagen der Mechanik unvereinbar sei, der kosmische Kreisprozeß die einzige Möglichkeit biete, um die transzendente Schöpfung zu umgehen. Wie ihn diese Anregung vermutlich zuerst für den Wiederkunftsgedanken interessierte, weil sie seinem Atheismus entgegenkam[91]), so mußte das

---

[„Ecce homo", Werke XV, S. 65.] Damit wird natürlich nicht der Wiederkunftsgedanke überhaupt für Heraklit als zweifelhaft hingestellt, sondern nur — in durchaus berechtigter Weise —, die Palingenesis aller Dinge.

[91]) Werke XII, Aph. 105: „Wer nicht an einen Kreisprozeß des Alls glaubt, muß an den willkürlichen Gott glauben —, so bedingt sich meine Betrachtung im Gegensatz zu allen bis-

gleiche Motiv ihn zu Wiederlegungsversuchen des „Endzustandes" reizen, wo immer ihm dieser entgegentrat. Gegen dessen logische Form (bei Dühring, vgl. S. 49 Anm 77) wandte er treffend ein, daß er einen faktisch unmöglichen Progressus aus der unendlichen Vergangenheit zur Gegenwart vornehme anstatt des allein denkmöglichen Regressus von der Gegenwart in die unendliche Vergangenheit, und so die Richtung als logisch indifferent setze. (Wille zur Macht, Aph. 1066.) Gegen das Entropiegesetz und das kritische „labile Gleichgewicht" (vgl. S. 49 Anm. 76) sowie gegen die „Verflüchtigungsthese"[92]) machte er den — freilich wenig stichhaltigen[93]) — Einwand Schopenhauers[94]) geltend: hätte die Welt ein Ziel so müßte es erreicht sein. — Das änderte sich im Jahre 1881, als am See von Silvaplana ihm plötzlich der Wiederkunftsgedanke als große Offenbarung aufging. („Ecce homo", W. XV, S. 85 u.)

Es waren die entscheidenden Tage, in denen er sich über seinen Pragmatismus zur völligen Klarheit durchrang und seine Gedanken in ein Großoktavheft niederschrieb, auf dessen innerer Deckelseite mit Bleistift „Gaya Scienza" ver-

---

herigen theistischen." Dazu bemerkte Nietzsche am Rand: „cf. Vogt p. 90". Auf die Hypothese Vogts, die wir S. 52, Anm. 82 dargelegt haben, ging Nietzsche nicht ein. Vgl. Aph. 106 W. XII: Betrachtungen über die Vogtsche „Kontraktionsenergie" und die „Welten nebeneinander".

[92]) Diese erklärt die „Welt" für ein bloßes Übergangsstadium, insofern sich die endliche Masse in den unendlichen Raum verflüchtigt.

[93]) Vgl. S. 55 Anm. 85. Vgl. besonders Werke XII, Aph. 97, 100—104 (andere Argumente sind noch weniger stichhaltig).

[94]) Diesen Einwand fand er bei Vogt (a. a. O. besonders S. 90) wieder.

merkt steht. Der Gedankengang der kleinen Schrift ist etwa folgender[95]): Das menschliche Erkennen war von Anfang an nur dadurch möglich, daß es eine Reihe von Annahmen machte, die heute als zweifelhaft gelten müssen, die sog. „Grundirrtümer". Ohne sie wäre das Leben nie möglich gewesen. So wird alles Denken beherrscht durch das Gesetz der Lebensnotwendigkeit, ein Gesetz, welches im Grunde nur nach dem Nutzen, nicht nach der Richtigkeit einer Vorstellung, nicht nach der „Wahrheit" fragt.

Nietzsche gibt uns also einen Abriß seiner pragmatistischen Weltanschauung, jener Anschauung, die in ihm erwuchs durch Synthese einerseits seiner romantischen Verherrlichung des Lebens im Gegensatz zur Intelligenz und andererseits der Anregungen, die ihm durch die modernen Ergebnisse der Biologie und Psychologie geboten wurden (so daß man mit Berthelot Nietzsches Philosophie als „romantisme utilitaire[96]) bezeichnen kann). Ein Produkt einer solchen Philosophie des Schaffens ist nun der Gedanke der ewigen Wiederkunft: eine ungeheure „emporzüchtende" Wirkung wird dieser Gedanke haben, als das „größte Schwergewicht" wird er sich auf das Handeln der Menschen legen; denn

---

[95]) Nach E. Horneffer „Nietzsches Lehre von der ewigen Wiederkunft und deren bisherige Veröffentlichung" (Lpz. 1900). Der Inhalt des Heftes ist nur in der 1. Ausg. des 12. Bandes der Werke, der aber alsbald aus dem Handel zurückgezogen wurde und fast nirgends zu haben ist, veröffentlicht, in der 2. Ausg. dagegen zerrissen und mit den übrigen Nachlaßnotizen vermischt!

[96]) Vgl. das gleichnamige Buch, Paris 1911.

er wird sie zwingen, ihr Leben so zu gestalten, daß sie es bis ins Kleinste für wiederholungswürdig halten können. Wer dies nicht kann, mag verzweifeln, mag an dieser Lehre zerbrechen: dafür wird aus den Besten, Edelsten, die diese Lehre ertragen, der „Übermensch" hervorgehen. Der Gläubige wird alle Kraft an die „Gestaltung" seines Lebens setzen; aber auch der Zweifelnde wird durch die Furcht vor der möglichen Wahrheit des Wiederkunftsgedankens angespornt werden. Also: selbst wenn der Glaube an die Wiederkehr trügen sollte, so bliebe ihm doch seine ungeheure, für alle Menschen zwingende Wirkung.

Ja, gewiß ist auch diese Lehre ein Irrtum: aber sie ist zum mindesten genau so lebensfördernd wie jene alten „Grundirrtümer" und darum genau so daseinsberechtigt!

c) Nietzsches phänomenalistisch-pragmatistisches Argument.

So muß denn in den Aufzeichnungen von 1881 der hauptsächlich von Schopenhauer überkommene Phänomenalismus den „absoluten Raum" beseitigen[97]) und mit ihm das Argument

---

[97]) W. XII, Aph. 97: „nur bei der falschen Annahme eines unendlichen Raumes, in welchen sich die Kraft gleichsam verflüchtigt, ist der letzte Zustand ein unproduktiver, toter. [Ein endlicher Raum dagegen leistet dem andern Gegner, der Entropie, Vorschub!] W. XIII, Aph. 220, S. 87: „Kraft und Raum sind nur zwei Ausdrücke und verschiedene Betrachtungsarten derselben Sache; leerer Raum ist ein Widerspruch". — „Wille z. Macht" Aph. 1067. — Betreffs der „subjektiven" Zeit hatte Nietzsche noch W. XII Aph. 98 seltsamerweise Bedenken; W. XIII, Aph, 223 (S. 88) vgl. S. 64 Anm. 103 dieser Arbeit; doch ist die Zeit für ihn bedeutungslos: „die Zeit ist unendlich" bedeutete für ihn soviel wie „die Kraft ist ewig

der „unendlichen Lagen“ (Dühring,[98]) vgl. S. 51 Anm.), mit ihm das „Verflüchtigungsargument“[99]). Auch der Entropie war damit die breite Angriffsfläche entzogen[100]). Aber durch diese Flucht in das ätherische Reich des Phänomenalismus hatte Nietzsche den „festen Boden“ der Mechanistik ganz verlassen: sein Beweis reicht wohl für eine kosmische Palingenesis, nicht aber für eine Palingenesis aller Dinge, zu der es ja gerade des absoluten mechanistischen Nexus bedarf. Und in der Tat, nur bis zu diesem Punkte wollte Nietzsche den Beweis führen; so wenigstens müssen wir aus der einzigen druckreifen Darlegung des Wiederkunftsgedankens, dem Schlußkapitel des „Willens zur Macht“, schließen. Beweisen wollte und konnte er nur die allgemeine Form: den Spezialfall der Palingenesis aller Dinge gedachte er wohl ausschließlich als biologisch-ethisches Postulat aufzustellen, als Glaubenssatz, der um seiner emporzüchtenden Wirkung willen geglaubt werden müsse[101]). Nur so wird es jeden-

tätig“ (W. XII, Aph. 90). Durch den Begriff Zeit wird nur „die Notwendigkeit der Veränderung noch einmal begrifflich gesetzt“. („Wille z. Macht“ Aph. 1064.)

[98]) Dührings „Cursus“ ließ er sich im Juli 1881 ins Engadin schicken. (Brief an die Schwester aus Sils Maria, 7. Juli 1881.)

[99]) Vgl. den oben zitierten Aph. 97 W. XII.

[100]) Natürlich bleibt vom Begriff der Entropie die „Bewegung nach einer Richtung“ bestehen, selbst wenn das Eintreten des Finalzustandes in die Ewigkeit hinausgeschoben wird. Hier bereits dürfte einer der Gründe liegen, der Nietzsche veranlaßte, sich ganz von der Mechanistik bezw. mathematischen Physik loszusagen. (Genaueres s. S. 64 Anm. 103; bemerkenswert ist, daß er in seinem Bestreben, die Fundamente der Physik zu lockern, die modernste Entdeckung der Unkonstanz der chemischen Qualitäten intuitiv vorwegnahm: W. XII, Aph. 107.)

[101]) Vgl. W. XII S. 64 ff.: „Wirkung der Lehre auf die Menschheit“. [Einzige Stelle, wo die Palingenesis aller Dinge mechanistisch gefolgert wird: W. XII, Aph. 114.]

falls verständlich, wenn er im „Willen zur Macht", nachdem er die alte These der begrenzten Allkraft im neuen phänomenalistischen Gewand vorgeführt hat[102]), ja sogar das Argument Schopenhauers gegen den Finalzustand hat anklingen lassen (Aph. 1062, 1064), endlich doch den „Mechanismus" gänzlich eliminiert[103]). Die so fundierte Lehre entschwebt freilich aus dem Reich der Physik (bezw. der Kombinatorik) in das der Religion; sie wird zur religiösen Grundlage des Pragmatismus, aus welchem allein sie geboren werden konnte und auf welchen sie füglich beschränkt bleiben muß.

---

[102]) Wille z. Macht Aph. 1067: „nichts Unendlich-Ausgedehntes, sondern als bestimmte Kraft einem bestimmten Raum eingelegt, und nicht einem Raum, der irgendwo „leer" wäre . . ."

[103]) Wille z. Macht, Aph. 1066: „Kann z. B. der Mechanismus der Konsequenz eines Finalzustandes nicht entgehen, welche William Thomson ihm gezogen hat, so ist damit der Mechanismus widerlegt." „Weil die Welt ihn (den Finalzustand) nicht erreicht hat, muß der Mechanismus uns als unvollkommene und nur vorläufige Hypothese gelten." Die „Mechanistik" identifiziert sich für sein phänomenalistisches Denken mit der Logik, diese aber erklärt er als Pragmatist für — Grundirrtum!

W. XIII, Aph. 223 (S. 88): „1. Die Unzerstörbarkeit und Einerleiheit der Kraft, der Raum mit der Funktion der Kraft; alles Mechanik. 2. Die Mechanik im Grunde Logik. 3. Die Logik unableitbar. Wie ist Irrtum möglich? Ebda. Aph. 224: „Wenn die Mechanik nur eine Logik ist, so folgt auch für sie, was für alle Logik gilt: sie ist eine Art Rückgrat für Wirbeltiere, nichts „An-sich-Wahres".

[So erklärt es sich, daß Nietzsche, übers Ziel schießend, gelegentlich zum Zweifel am Naturgesetz überhaupt fortschreitet: wodurch natürlich jede Metaphysik, auch der Beweis der „kosmischen Palingenesis" unmöglich würde! W. XII, Aph. 106.]

d) Immanente Kritik.

Innerhalb dieser Anschauung verliert Nietzsches Lehre auch das Sinnwidrige, welches sonst in der Aufstellung sittlicher Forderungen bei fatalistischer Denkweise liegt. Hier ist keine εἱμαρμένη, vor der man den Nacken beugen muß, sei es willig, sei es unwillig; diese mechanistische Denkweise der Stoa hat Nietzsche ausgeschaltet; hier ist nur das postulierende Ich, welches auf Grund der Erkenntnis, daß eine „Palingenesis überhaupt" möglich ist, die Präzisierung der kosmischen Palingenesis zur Palingenesis aller Dinge fordert, insofern es sein Leben schon unzählige Male gelebt haben und noch unzählige Male leben will[104]): „nicht mehr ‚Ursache und Wirkung', sondern das beständig Schöpferische". (Wille zur Macht. Aph. 1059.) Freilich, eindeutige Ausführungen über diesen Gegenstand sind bei Nietzsche nicht zu finden; auch vorliegende Erklärungen sind nur ein Deutungsversuch aus Nietzscheschen Gesichtspunkten; denn — das sei auch hier wieder betont — über seinen Wiederkunftsgedanken ist Nietzsche selbst nicht genügend zu Worte gekommen:

In die Öffentlichkeit ist eine wissenschaftliche Begründung der Palingenesis von Nietzsche selbst nie gesandt worden. In den veröffentlichten Werken findet sie sich nur in poetischer

---

[104]) Vgl. vor allem W. XIV, S. 331: „Vorläufige Menschen und Methodenabenteuer. (Tatsächlich ist alles in der Geschichte ein Versuchen.) Eine solche vorläufige Konzeption zur Gewinnung höchster Kraft ist der Fatalismus; extremste Form: „ewige Wiederkehr". Ähnlich „Wille z. Macht", Aph. 1059–1060, W. XII, S. 394 (Nr. 20)

Form: Aphor. 341 der „Fröhlichen Wissenschaft“ (W. V, S. 265—266), „Also sprach Zarathustra“ (Kap. „Vom Gesicht und Rätsel“, „Der Genesende“, „Ja- und Amenlied“, „Das trunkene Lied“). Schluß der „Götzendämmerung“: „Jenseits von Gut und Böse“ Aph. 56. Erst in den beiden letzten großen Plan- und Fragmentwerken, deren Ausführung Nietzsche nicht mehr beschieden war, der „Umwertung aller Werte“ und dem „Willen zur Macht“, nimmt die Lehre breiteren Raum ein.

Im ersten Werk sollte ihr das ganze 4. Buch gewidmet sein, von dem aber keinerlei Ausführungen vorhanden sind, nur der Titel: „Dionysos. Philosophie der ewigen Wiederkunft.“ (W. VIII, S. 448.) Im „Willen zur Macht“ füllt die Lehre den 3. Abschnitt des 4. Buches.

Nachlaßnotizen finden sich: W. XII, S. 51—70, S. 369—371 (Aph. 719—731); in den Zarathustra-Nachträgen (W. XIV, S. 259—306), endlich W. XVI, S. 413—415, W. XIV, S. 321—341 („Die neue Aufklärung, ein Vor- und Fürwort zur ewigen Wiederkunft.“)

SCHLUSS.

Noch haben wir über den Wiederkunftsgedanken kein Urteil gefällt; die immanente Kritik, mit der wir uns allein befaßt haben, hat vor allem Zusammenhänge zu klären. Doch wird vielleicht durch unseren kleinen Beitrag das Interesse ein wenig stärker als bisher auf diese Spekulationen konzentriert, so daß sich auch einmal ein mathematisch geschulter Kopf findet, der eine ab-

solute Kritik des Wiederkunftsgedankens auf Grund der heutigen Wissenschaft vornimmt. Eine solche würde vielleicht bedeutende Perspektiven eröffnen, namentlich betreffs der physikalisch-mathematischen Probleme, die an den modernen Wiederkunftsgedanken gebunden sind.

ANHANG.

Noch wäre des Wiederkunftsgedankens der Inder zu gedenken[105]); doch können wir im Rahmen dieser Arbeit auf dessen Darstellung verzichten, erstens weil er durchaus auf der Stufe des „Weltenjahres" stehen geblieben ist und sich nie zur Palingenesis „entwickelt" hat[106]) und zweitens, weil von ihm kein Einfluß ausgegangen sein dürfte, weder auf die Entwicklung der antiken, noch auf das jähe Auftauchen der modernen Palingenesis.

Eine Einwirkung auf die Pythagoreer — die ja gegeben erscheint, insofern auch die Pythagoreer den Seelenwanderungsglauben neben Vorstellungen einer objektiven Palingenesis aufweisen, — ist durch die Kritik Zellers an L.

[105]) Genauestes Material bei Deussen, „Allgemeine Geschichte der Philosophie" I, 2, S. 198 ff. Hauptstellen: Çveta çvatara-Upanishad 5, 3 und 6, 3—4.

[106]) Das „Weltenjahr" war gedacht als Vermittlung zwischen dem Postulat der ewigen Welt, wie es sich aus der Ewigkeit des als unendlichen Läuterungsprozeß gedachten Samsara ergab, und dem traditionellen Glauben an Weltschöpfung und -untergang: wenn die Welt in Brahma zurückgetreten ist, so kann sie doch nicht in diesem seligen Zustand beharren, weil jedesmal „noch Werke der Seelen vorhanden sind, welche zu ihrer Sühne ein nochmaliges Dasein fordern." (Deussen a. a. O.) Schon aus diesem Hinübergleiten der noch zu sühnenden Werke in die neue Weltperiode geht hervor, daß es sich um eine Wiederkehr gleicher Weltzustände nicht gehandelt haben kann.

v. Schröders „Pythagoras und die Inder" unwahrscheinlich geworden. (Zeller, Phil. d. Griechen I, 1 [5], S. 481—482.)

Näher läge ein Einfluß auf Origenes, der ja gleichfalls durch eine sittlich vertiefte Gottesauffassung zum Wiederkunftsgedanken gelangte; doch kann man daraus keinen Einfluß auf das Werden des antiken Wiederkunftsgedankens folgern. — Nietzsche endlich „kannte" die indische Lehre, wenn man so reden darf, nur nach einer Andeutung Schopenhauers.[107]) Die damals vorliegende lateinische Übersetzung der Upanischads hat er vermutlich nicht gelesen[108]), wie ihm überhaupt eine genauere Kenntnis des indischen Denkens erst durch Deussen vermittelt worden sein dürfte[109]), also in seiner Umwertungszeit, als er seinen Wiederkunftsgedanken längst klar formuliert hatte[110]).

---

[107]) „Die Welt als Wille und Vorstellung" II S. 558.

[108]) Man vergleiche die Spannung mit der Nietzsche Deussens Upanishad-Übersetzuug erwartete! „Er übersetzt jetzt die Upanishads: was würde Schopenhauer für eine Freude haben!!" (Brief an Peter Gast, 8. Sept. 1887.) Gesammelte Briefe IV, S. 322 m.

[109]) In Nietzsches früheren Schriften ist, abgesehen etwa vom Motto der „Morgenröte", keine Spur indischen Geistes zu finden. Um dieselbe Zeit aber, als Deussen ihm seine Übersetzung der Sutras des Vedanta schenkte (Sommer 1887; vgl. Brief an Peter Gast vom 30. August 1887, Briefe IV, S. 320 u.), tauchen bei Nietzsche die ersten Auseinandersetzungen mit den Indern auf, die jedoch ausschließlich ethisches Gepräge tragen und des Wiederkunftsgedankens nie erwähnen. („Genealogie d. Moral", W. VII, S. 446—448; vorher nur flüchtige Erwähnung im „Jenseits von Gut und Böse", Vorrede und Schluß des Aph. 54).

[110]) Fragmentarische Auslassungen wie W. XIII, S. 75 fr. 187 sind nicht eindeutig genug, um die Beziehung zu klären: „Darin, daß die Welt ein göttliches Spiel sei und jenseits von Gut und Böse — habe ich die Vedentaphilosophie und Heraklit zu Vorgängern".

Lebenslauf.

Ich, Felix Richard Walter Stohmann, wurde am 21. September 1894 zu Chemnitz in Sachsen geboren als Sohn des prakt. Arztes Dr. med. Hermann Felix Stohmann und seiner Ehefrau Bertha Elisabeth, geb. Preische. Seit 1900 verwaist, wurde ich zu Verwandten in Pension gegeben. Meine Vorschulbildung empfing ich auf Bürgerschulen in Dresden und Bautzen i. Sa., woselbst ich auch von 1905 bis 1914 das humanistische Gymnasium bis zur Reife besuchte. Sommer 1914 studierte ich in München, wo ich nach längerer Unterbrechung durch Kriegsdienst im Februar 1916 mein Studium wieder aufnahm. Unterricht genoß ich in Philosophie bei Herrn Geheimrat Baeumker und Herrn Professor Becher, in Geschichte bei Herrn Geheimrat Marcks, in deutscher Literatur bei Herrn Geheimrat Muncker und Herrn Professor Kutscher, in Psychologie bei Herrn Professor Bühler. Zu besonderem Danke werde ich mich immer Herrn Geheimrat Baeumker verpflichtet fühlen für sein liebenswürdiges Entgegenkommen in jeder Hinsicht und die weitgehendste Förderung meiner Arbeit im besonderen, sowie Herrn Geheimrat Hommel für die freundlichen Anregungen und Beiträge zu den „Babyloniaca" meiner Arbeit.